U d'/ of Ottawa
39003001628097

CONFÉRENCES DE NOTRE-DAME DE PARIS

EXPOSITION

DU

DOGME CATHOLIQUE

ÊTRE, PERFECTIONS, VIE DE DIEU

CARÊME 1874

DON
DE M. LE C. LAPOINTE
A
L'UNIVERSITE D'OTTAWA

PROPRIÉTÉ DE L'ÉDITEUR

APPROBATION DE L'ORDRE

Nous, soussignés, Maître en sacrée Théologie et Prédicateur général, avons lu, par ordre du T. R. P. Provincial, les Conférences du T. R. P. Jacques-Marie-Louis Monsabré, Maître en sacrée Théologie, lesquelles sont intitulées : *Exposition du dogme catholique. — Être, perfections, Vie de Dieu. — Carême* 1874. Nous les avons jugées dignes de l'impression.

Fr. Antonin VILLARS,
Maître en sacrée Théologie

Fr. Paul MONJARDET,
Prédicateur général.

IMPRIMATUR :

Fr. Thomas FAUCILLON.
Prieur provincial.

DROITS DE TRADUCTION ET DE REPRODUCTION RÉSERVÉS.

4578. — Abbeville. — Typ et Stér. A. Retaux. — 1889.

CONFÉRENCES DE NOTRE-DAME DE PARIS

EXPOSITION
DU
DOGME CATHOLIQUE

ÈTRE, PERFECTIONS, VIE DE DIEU

PAR

LE T. R. P. J.-M.-L. MONSABRÉ
DES FRÈRES PRÊCHEURS

CARÊME 1874

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

SIXIÈME ÉDITION

R. RAOUL LAPOINTE

PARIS
AUX BUREAUX DE L'ORDRE DOMINICAIN
94, RUE DU BAC, 94
1889

* Séminaire d'Ottawa.
ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX
Universitas
BIBLIOTHECA
C. M. L.
Ottaviensis

BT
130
.M63
1889

DON
DE M. LE C. LAPOINTE
A
L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA

SEPTIÈME CONFÉRENCE

L'ÊTRE DIVIN.

SEPTIÈME CONFÉRENCE.

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS

L'ÉTRE DIVIN.

Credo in Deum Patrem omnipotentem.

Eminentissime Seigneur [1], Monseigneur [2], Messieurs,

Nous avons étudié ensemble une question fondamentale, qui porte tout l'édifice de la vérité : la question de l'existence de Dieu. Des effets créés, nous nous sommes élevés à la cause suprême et nous l'avons saluée de ce premier cri de la foi : *Credo in Deum.* — Dieu est ; vérité certaine pour tout esprit capable de construire ce simple raisonnement : — Il n'y a pas d'effets sans cause. Or, tous les êtres qui peuplent le monde, leurs mouvements, leur vie, leurs perfections, leur merveilleuse ordonnance

[1] Son Éminence le cardinal Guibert, archevêque de Paris.
[2] Monseigneur de Marguerie, ancien évêque d'Autun.

ne sont que des effets. Donc, il existe une cause ; et cette cause, c'est celui que nous appelons Dieu.

Dieu est ; mais quel est-il ? Quelle sa nature ? Quelles ses opérations ? Quelle sa vie intime ? Quel l'acte mystérieux par lequel il produit hors de lui tous les êtres ? Voilà, Messieurs, les questions qui se présentent à nous cette année et que je n'aborde qu'en tremblant. Il me semble entendre la voix du vieux Job qui me crie : Que vas-tu faire ? Dieu est plus haut que les cieux, plus profond que les abîmes. Comment le connaîtras-tu ? [1] L'adoration muette convient mieux à notre impuissance que les hymnes téméraires. Le silence est la vraie louange de Dieu [2]. Et pourtant, Messieurs, je ne me tairai pas. Je ne me tairai pas à cause de mon Dieu et à cause de vous. A cause de mon Dieu, parce que j'estime que le connaître, si imparfaitement que ce soit, vaut mieux que posséder toutes les sciences humaines ; à cause de vous, parce que vous avez été calomniés et que je veux vous

[1] Excelsior cœlo est, et quid facies ? profundior inferno, et unde cognosces. (Job., c. XI, 8.)

[2] Silentium tibi laus

fournir l'occasion d'une illustre vengeance. On a prétendu que, fascinés par la matière, appliqués à vos intérêts, emportés par le flot des événements qui tourmentent notre vie sociale, vous ne pouviez avoir d'attention que pour ces faciles élucubrations qu'on appelle des actualités. L'exposition du dogme catholique, c'était, pour vos esprits mal préparés, le désert avec ses aridités : il vous faudrait un dictionnaire pour comprendre ma parole, et ses vibrations sans échos devaient vous abreuver d'un mortel ennui. Malgré cela, j'ai osé parce que j'ai eu confiance en vous, et déjà vous vous êtes vengés par votre empressement et votre intelligente attention. Achevez, Messieurs, et prouvez, en vous appliquant à la connaissance de Dieu, que vos esprits robustes ne craignent pas les ascensions difficiles, que votre pensée tend vers les hauteurs qui la rapprochent du monde divin, que ce monde n'est pas pour votre âme le désert où elle s'attriste et se décourage; mais la patrie où elle s'enivre de joies et d'espérances. Je commence par cette question. Qu'est-ce que l'être divin ?

MONSEIGNEUR,

Je sais combien il est pénible à votre modestie de recevoir les louanges des hommes, même celles de vos enfants. Je ne me permettrai donc pas de vous féliciter de la récente distinction qui a récompensé vos travaux et vos mérites. Mais puisque nous devons reconnaître les bienfaits de Dieu, j'use d'un droit sacré en le remerciant, au nom de cette grande assemblée, d'avoir appelé parmi les princes de son Église un homme qui rend à la pourpre ce que la pourpre lui donne : honneur pour honneur. C'est une gloire pour nous, une grâce pour l'Église entière.

I

Je voudrais, Messieurs, pouvoir définir en quelques mots l'être divin; mais il échappe, comme nous l'avons déjà dit, à toute définition, parce qu'il n'est aucune intelligence qui le comprenne. Devant l'apparition de l'essence divine elle-même, notre concept ne saurait exprimer, par sa propre force, l'objet de notre vision, car

il est impossible que le concept d'une intelligence créée représente toute la perfection de l'essence divine [1]. Si nous chantons un jour le vrai et unique nom de Dieu, c'est qu'il nous aura été révélé et non que nous l'aurons nous-mêmes formé. Il en est qui pensent avoir trouvé *à priori* la raison constitutive de l'Être divin, le propre et le formel d'où dérivent les attributs infinis; pour les uns c'est l'*être par soi*, pour les autres l'intelligence ou bien l'unité ; mais ne se trompent-ils pas? Que pouvons-nous dire *à priori* d'un être que nous ne voyons pas ? Pouvons-nous même comprendre ce qu'on nous dit de lui ? Par exemple; cette sublime parole de Dieu à Moïse : *Ego sum qui sum*, je suis celui qui suis, ne serait-elle pas le plus profond des mystères si elle surprenait notre intelligence avant toute réflexion sur l'être divin? Nous la trouvons admirablement expressive; mais quand nous l'avons méditée, quand nous avons appris par une ascension laborieuse et

[1] Si intellectus videns Deum per essentiam imponeret nomem rei quam videret, et nominaret mediante conceptione quam de ea haberet, oporteret huc quod imponeret plura nomina ; quia impossibile est, quod conceptio intellectus creati repræsentet totam perfectionem divinæ essentiæ. (S. Thomas, *in Distinct.*. 2. q. 1, a. 3.)

pleine d'émotions comment il faut entendre ce mot : *Être*. Ce n'est pas un terme générique et abstrait qui confine le néant, c'est, selon un savant commentateur de Platon, la réalité suprême qui domine toute existence actuelle et possible [1]. Tout ce que contient cette réalité, Dieu nous le montrera un jour ; mais, en attendant ce jour nous devons humblement parcourir les voies que la miséricordieuse Providence a mises à la portée de notre infirmité [2].

Quelles sont ces voies ? Messieurs ; je vous les ai indiquées, et déjà elles nous ont conduits à l'affirmation certaine d'une première cause. Nous voulons aujourd'hui savoir quelle est cette cause ; procédons toujours par l'induction, puisque l'intuition nous fait défaut, et partons de ce principe : — Tout ce qu'il y a dans les effets doit être contenu d'une manière supérieure

[1] Sicut enim ipsum quod dicitur *nihil* occurrit nobis ut expers omnino essendi, ita *esse* occurrit ut expers pœnitus non essendi. (Marsile Ficin, *Theologia platonica*, XII, 7)

[2] Tam clementer Deus consuluit humanæ infirmitati, ut quia eum, sicuti est, non possumus agnoscere, nostræ locutionis more seipsum insinuare velit : Quatenus ad sua per nostra nos traheret ; et dum conscendit, per pietatem, nostræ infirmitati, ascendamus nos per intelligentiæ paritatem ad illum, secundum suæ donum gratiæ. (Alcuinus, 2, lib. *de Trinitate.*)

dans la cause, surtout lorsque cette cause est première, universelle et totale ; — ce qui veut dire : allons encore à Dieu par les créatures. Affirmons de Dieu jusqu'à l'éminence tout ce qu'il y a d'être dans les créatures, nions de Dieu toute imperfection et toute limite de l'être. Affirmons mais surtout nions ; la négation est plus sûre et plus digne de l'être divin [1]. En affirmant, nous restons toujours en deçà de l'inaccessible majesté de Dieu ; en niant, nous la dégageons de tout ce qui pourrait l'amoindrir et la couvrons d'un voile mystérieux qui la relève en notre estime. C'est pourquoi les chantres des perfections divines ont toujours voulu que l'esprit humain procédât, dans la définition de ces perfections, par des affirmations discrètes, précisées et corrigées par des négations respectueuses.

[1] Est autem *via remotionis* utendum, præcipue in consideratione divinæ substantiæ. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit ; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tanto enim ejus notitiæ magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere ; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur ; habet enim res unaquæque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. (Summ. *cont. Gent.*, lib. I, cap. XIV.)

J'obéis, Messieurs, à cette règle de mes maîtres, et considérant que les créatures sont quelque chose, qu'elles ont toutes une certaine perfection mesurée par quatre grands multiples : l'espace, le mouvement, le temps, le nombre, je me demande, en regard de cet être, en regard de ces perfections, en regard de ces multiples, qu'est-ce que l'être divin ?

Et d'abord, Messieurs, les créatures sont ; c'est un fait évident. Mais il n'est pas moins évident qu'elles nous renvoient, de cause en cause, jusqu'à la source de l'être, parce qu'aucune ne possède en elle-même la raison de son existence. Puis-je dire de la source de l'être ce que je dis des créatures ? Les créatures sont, mais un jour elles n'étaient pas ; les créatures sont, mais, si la source avait retenu au dedans d'elle-même les flots de l'être, les créatures ne seraient pas ; les créatures sont, mais elles ont reçu tout ce qu'elles ont d'être, et actuellement elles cesseraient d'être si elles cessaient de recevoir. Au contraire, la source ne reçoit rien, la source ne peut pas ne pas être, puisque sans elle rien ne serait, la source n'a pas de source, le principe n'a pas de principe, le premier auteur n'a pas

d'auteur; la source est sa source, le principe est son principe, le premier auteur est son auteur.

Ah, mon Dieu ! je commence à comprendre, à cette première lueur, la belle parole que vous avez dite à Moïse : Je suis celui qui suis : *Ego sum qui sum.* Vous êtes par vous-même [1], tandis que les créatures ne sont que par vous ; vous êtes l'être au-dessus de tout être [2] et les créatures, si grandes qu'elles soient, sont toujours infiniment au-dessous de vous ; vous êtes l'immense océan de l'être [3] et la créature est à peine la frêle vapeur du nuage sorti de votre sein sans rien retrancher de sa plénitude ; vous êtes, selon les fortes expressions de saint Augustin, l'être vrai, l'être sans mélange de non-être, l'être de source, *esse verum*, *esse sincerum esse germanum* [4], et je ne vois que le néant aux extrémités de l'être emprunté des créatures. Enfin votre essence est d'être l'être même ; vous

[1] Dieu est appelé par les platoniciens αὐτογένητος και αυτοπάτωρ.

[2] Quand les philosophes platoniciens et les Pères grecs disent de Dieu qu'il est au-dessus de l'être τὸ ὂν ὑπέρ τό εἶναι, ils entendent parler de notre être participé.

[3] πέλαγος τῆς οὐσίας. (Greg. Nazienz., *Orat.*, 38.)

[4] Lib. I, *de fide et symbolo.*

êtes celui qui est, et considérant ce que signifie ce mot — *être* — quand je vous l'applique, je me sens pressé de dire avec une grande et sainte âme : — « la créature est ce qui n'est pas, » — car est-ce bien être que d'être par un autre et d'avoir toujours besoin que cet autre nous maintienne l'existence ?

Dieu est par lui-même parce qu'il est le premier être ; mais encore une fois qui est-il ? Ne vous imaginez pas, Messieurs, une vaste composition de toutes les existences ; l'être premier doit être simple, précisément parce qu'il est premier. Rien ne le précède, il est cause de tout, il ne peut pas ne pas être puisque tout dépend de lui, tandis que le composé est fatalement postérieur aux parties qui le composent et dépendant de leur nature et de leur arrangement, le composé ne devient une seule chose que parce que les éléments divers qui le constituent sont amenés à l'unité par une force supérieure et antécédente, maîtresse du mouvement et de l'ordre. Enfin le composé peut ne pas être [1]. Arrière donc le corps et ses infirmités. La dernière des choses ne peut pas as-

[1] Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 3, a. 7.

pirer aux honneurs de la primauté. Si grand, si précieux, si beau qu'il soit, le corps est vil quand je le compare à la force mystérieuse que je sens en moi-même, force active et indivisible sans laquelle le plus magnifique des corps, le corps humain, voit se dissoudre les merveilles de son organisme. Que feriez-vous, mes membres, si mon esprit ne vous communiquait à chaque instant le mouvement qui vous anime ? Comment respirerais-tu, ma poitrine, si mon esprit n'ouvrait les portes par où l'air se précipite? Où irais-tu, mon sang, si mon esprit ne te conduisait par tous les chemins du labyrinthe où tes flots de pourpre ne s'égarent jamais ? Comment verriez-vous, mes yeux, si mon esprit n'entretenait la clarté de vos mobiles miroirs et ne saisissait les images qu'ils reflètent? Comment parlerais-tu, ma langue, si mon esprit ne préparerait les mots que tu dois dire et ne dirigeait tous tes mouvements? Ah ! pauvre corps, tu n'es rien sans mon esprit. Qu'il t'abandonne, tu tombes misérablement, tes membres froids et livides deviennent en se décomposant un objet d'horreur ; tout disparaît jusqu'à tes os, dans une aride poussière.

Donc, Messieurs, l'esprit est premier par rapport au corps, par conséquent l'être premier est esprit, *spiritus est Deus.*

Cependant l'Écriture semble s'appliquer à nous le représenter comme une sorte de géant invisible qui remplit le monde. De temps en temps, il fait resplendir la lumière de sa face; son pas retentit dans les sentiers fleuris de l'Eden ; son oreille attentive écoute les cris de la veuve et de l'orphelin, les plaintes et les gémissements des misérables, les prières des peuples désespérés ; son œil perçant voit ce qui se passe dans les ombres de la nuit, les profondeurs des abîmes et les impénétrables replis de la conscience humaine ; sa voix puissante ébranle le désert, brise les cèdres, épouvante l'impie, appelle les étoiles par leur nom, et les étoiles lui répondent : — nous voici ; son bras redoutable poursuit le pécheur, lance contre lui des flèches ardentes et répand sur sa tête rebelle le calice d'amertume qu'il invoque par ses crimes; sa majesté sainte parcourt le monde sur le char de la tempête ou se repose sur un trône de lumière.

Pourquoi toutes ces peintures qui ravalent

jusqu'à l'anthropomorphisme nos conceptions de la divinité? Le livre de la foi serait-il moins parfait que les livres de la raison? On l'a dit, Messieurs, mais gardez-vous de le croire. Par pitié pour notre faiblesse, Dieu se fait petit dans sa parole, afin de se mettre à la portée de nos moindres facultés. Sa touchante bonté s'adresse par des figures à nos sens et à notre imagination. Que voulez-vous, nous sommes ainsi faits que les sens et l'imagination veulent avoir leur part proportionnelle dans les plus hautes connaissances. Laissons-les se repaître d'apparitions et d'images qui nous éloigneraient de la réalité si nous nous y arrêtions, et prêtons toute notre attention à la parole qui s'adresse à notre intelligence.

Or, l'Écriture parle à notre intelligence et a soin de nous prémunir contre les idées grossières qui naîtraient des figures dont elle se sert pour représenter à notre imagination les attributs divins. Elle nous apprend que Dieu est de tous les êtres le plus caché, le plus insaisissable, le plus incompréhensible quant à sa nature; elle déclare que rien ne lui est semblable sur la terre et dans les cieux, elle en-

seigne qu'il faut l'adorer avec l'esprit, qui seul peut approcher de la vérité de son être [1]. Or, la vérité de l'être divin, c'est qu'il est esprit, uniquement esprit. *Deus spiritus est.* Toute matière, si subtile et éthérée qu'on la suppose, toute matière ajoutée à cet esprit est une chose seconde; or, en Dieu il n'y a rien de second, il est premier et tout premier. Donc, il est pur esprit ; ce sont les termes dont vous vous serviez dans votre enfance pour le définir, si vous vous en souvenez bien. Alors vous faisiez de la haute philosophie sans le savoir [2].

Réfléchissons bien, Messieurs, sur ces deux mots : — *pur esprit* , — et tâchons d'obtenir par des déductions successives la plus haute expression de la simplicité divine. Un esprit est pur quand il est entièrement dégagé dans ses opérations du contact de la matière ; mais c'est le *minimum* de sa pureté. Il peut y avoir encore en lui certaines compositions qui, sans l'altérer, le maintiennent à un rang inférieur dans l'échelle des êtres. Par exemple, un esprit

[1] Spiritus est Deus : et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. (Joan , cap. IV, v. 24)

[2] Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 3, aa. 1 et 2.

pense, et vous distinguez en lui la puissance de penser et l'acte de penser. La puissance précède l'acte. Cela est manifeste dans l'esprit humain, qui attend des sens les images et les formes sur lesquelles s'exerce son activité. Notre vie intellectuelle commence par le sommeil de la puissance et ne procède que lentement vers sa perfection, incessamment accrue par les actes. Bien qu'on ait dit de l'âme de l'homme qu'elle est en quelque sorte toutes choses, à cause de son aptitude à recevoir par la connaissance les formes de toutes choses [1], nous devons reconnaître que l'aptitude n'est pas la connaissance et, dans nos opérations intellectuelles, le temps sépare si bien ces deux choses qu'il est impossible de les confondre. Mais si la distinction est évidente, et, pour ainsi dire, palpable dans l'esprit humain, cela ne vient-il pas de ce qu'il n'opère qu'en union avec les sens? Séparez-le de ces instruments grossiers où la mesure du temps s'impose fatalement, faites-en un pur esprit, est-ce que vous pourrez distinguer encore entre la puissance et l'acte de penser? — Certainement, Messieurs,

[1] Aristot., *de Anima*, lib. III. text. 3.

s'il s'agit d'un esprit créé. Car, quand bien même il n'y aurait aucun intervalle appréciable de temps entre l'existence actuelle de la puissance et l'acte de penser, nous ne pouvons pas nous empêcher de concevoir que la puissance est au moins logiquement antérieure à l'acte, que penser est plus parfait que d'avoir simplement la puissance de penser, que, par conséquent, l'acte perfectionne la puissance et forme avec elle une sorte de composition intellectuelle, enfin, que l'esprit serait plus parfait s'il était la pensée même [1]. J'en dis autant du vouloir et de toutes les opérations spirituelles.

Sur ces données, j'affirme, Messieurs, que Dieu est tellement pur esprit qu'il faut écarter de lui toute composition de puissance et d'acte. Si cette composition existait en son essence, il aurait quelque chose de premier et quelque chose de second, et le premier, la puissance, serait moindre que le second, l'acte, dans l'ordre de la perfection. Cela est impossible. Dieu est premier, tout premier, conséquemment il est premièrement ce qui est plus parfait : Il est tout acte, et saint Thomas a bien dit de

[1] Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 54, aa. 1, 2, 3 et 4.

lui : *Deus est actus purus* : Dieu est un acte pur.

Des intelligences superficielles pourraient se plaindre que je les amuse à de vaines subtilités, mais vous, Messieurs, vous reconnaissez à cette analyse profonde de l'être notre grand et sublime maître, suivez-le, je vous prie, et, par un dernier effort, pénétrez avec lui jusqu'au fond du mystère de la simplicité divine. Tout être a une essence par laquelle il est ce qu'il est. Or, cette essence ne se confond point avec l'existence, car nous pouvons concevoir ces deux choses l'une après l'autre. Je suis sculpteur, par exemple, et j'ai rêvé de faire un chef-d'œuvre. Croyez-vous que je pétrisse l'argile du modèle que je dois livrer au praticien avant d'avoir contemplé mon ouvrage au dedans de moi-même? Rien n'est commencé et déjà tout est fait. Mon âme, livrée aux sublimes tourments de l'inspiration, cherche, saisit, arrête les lignes, les contours, le plan, l'expression du dieu, du héros, de la scène qui doivent rendre un bronze célèbre, un marbre immortel. L'idée de mon chef-d'œuvre précède son existence. L'idée est un acte de mon âme ; mais en re-

gard de l'ouvrage extérieur qui la fixe ce n'est qu'une puissance. Transportez, s'il vous plaît, ces notions dans tous les êtres créés quels qu'ils soient et vous vous convaincrez que l'essence se sépare de l'existence, que, par conséquent, aucun être n'est son essence. L'essence d'un être, conçue par la cause première avant que l'existence soit donnée, se comporte par rapport à l'existence, comme la puissance par rapport à l'acte, et toutes les deux ensemble peuvent être considérées comme la limite extrême du composé. Or, Messieurs, l'être divin franchit par sa nature cette extrême limite. Car, je vous le demande, par qui son essence serait-elle conçue avant l'existence, puisqu'il est premier? De qui son essence recevrait-elle l'existence, puisque, source de l'être, il est par lui-même? Il est premier, il est par lui-même, donc il est son essence même. C'est la dernière expression de la simplicité et vous devez comprendre maintenant jusqu'à quel point Dieu est *pur esprit*[1].

On me dira peut-être que toutes ces éliminations nous mettent en présence d'une insaisis-

[1] Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 3, aa. 3, 4 et 7.

sable monade qui ressemble fort à une abstraction. Je le nie, Messieurs. Puisque Dieu est esprit, il est substance; non pas dans le sens étymologique de ce mot qui nous représente un sujet toujours caché sous les phénomènes, car en Dieu il n'y a pas de phénomènes [1], mais dans le sens propre qu'un controversiste des premiers siècles définissait en ces termes : « On « appelle substance ce qui toujours est de soi-« même, c'est-à-dire, ce qui subsiste au dedans « de soi par une vertu propre, laquelle ne con-« vient parfaitement qu'à Dieu seul. [2] »

En quoi un être qui subsiste en soi, par une vertu propre, ressemble-t-il à une abstraction qui ne peut subsister que dans un autre être ? Si Dieu vous paraît abstrait, vide et nu parce que je l'ai dépouillé de tout ce qui tombe sous les sens et de tout ce qui repose, en la divisant, l'attention de nos esprits imparfaits, c'est que vous n'êtes pas habitués à voir sous la négation des limites de l'être l'affirmation de sa plénitude. La négation vous fait illusion, vous croyez

[1] Cf. Summ. Theol. I, p. quæst. 3.

[2] Substantia dicitur id quod semper ex sese est : hoc est quod propria intra se virtute subsistit. Quæ vis uni et soli Deo competit. (Sæbadius. lib. *cont. Arium.*)

que l'on supprime les eaux de l'Océan lorsqu'on élargit ses rivages. Ne restez pas, je vous prie, sur cette illusion. La simplicité n'est pas une réduction, mais bien une ampliation de l'être divin. Dieu est appelé simple, dit saint Augustin, parce qu'il est tout ce qu'il a : *Deus ideo simplex dicitur quia quidquid habet hoc est* [1]. Il s'agit donc maintenant de savoir ce que Dieu a, c'est-à-dire quelle plénitude d'être il possède dans sa simplicité, pour répondre entièrement à la question que nous avons posée au commencement de cette conférence : — Qu'est-ce que l'être divin ?

II

La plénitude de l'être divin, c'est sa perfection, car un être est parfait quand il a sa plénitude, c'est-à-dire, quand rien ne manque à ce qu'il doit être, quand il possède au plus haut degré tout ce qui convient à sa nature, quand tout ce qu'il y a en lui de puissance est passé à l'acte [2]. Sans doute, ce nom de parfait est

[1] S. Aug., lib. II, *de Civit, Dei*, cap. x.
[2] Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 4, a. 1.

propre aux choses qui ont été faites et auxquelles une force supérieure donne la dernière main. L'appliquer à Dieu, c'est une équivoque, Dieu premier être et première cause ne pouvant rien recevoir; mais, encore une fois, résignons-nous à notre impuissance vis-à-vis des choses divines et, puisque nous ne pouvons autrement faire, soumettons à la tyrannique faiblesse de notre langage l'inexprimable plénitude de l'être divin [1].

Dieu est donc parfait. Il ne peut pas ne pas l'être puisque c'est de lui, nous l'avons vu, que dérive tout ce qui est, et quoique je ne puisse pas dire ce qu'il est en lui-même, il faut que je lui accorde toutes les perfections que je connais et que je conçois car, s'il ne les avait pas, il n'y aurait rien à connaître, rien à concevoir. Dieu est parfait, et, comme premier être, il l'est à un degré éminent et souverain, c'est-à-dire, Messieurs, qu'il possède éminemment et souverainement la bonté, la beauté, la béatitude, car

[1] Neque enim quod factum non est proprie dicitur esse perfectum, sed ejus plenitudinem per quamdam angustiam nostræ locutionis exprimimus. (S. Greg. pap., lib. XXIII, *Moralium*, cap. XI.)

c'est en cela que consiste la perfection des êtres créés.

Ils ont tout leur bien, les astres superbes qui parcourent l'étendue du firmament, et ils me le font voir dans la splendeur de leur lumière et l'harmonieuse régularité de leurs mouvements. Elle a tout son bien, la terre qui me porte, et elle me le fait voir dans l'immense variété de ses parures et la prodigieuse fécondité de son sein. Il a tout son bien, le large et profond Océan! et il me le fait voir dans la majesté de ses flots, la puissance de ses colères et la bienfaisance de ses émanations qui montent vers les cieux pour aller, portées par les brises, rafraîchir la terre fatiguée. Elle a tout son bien, la fleur charmante des prairies, des bois et des parterres, et elle me le montre dans l'originalité de son dessin, la grâce de ses formes, la transparence ou le velouté de sa robe fragile, les nuances délicates ou la vivacité de ses couleurs, les chastes amours qui la fécondent. Elle a tout son bien, l'humble graine dans laquelle se concentrent les patients efforts de la plante et, si elle prend soin de me le cacher, je le découvre en son germe, où j'aperçois des semences de semences,

des moissons de moissons, des forêts de forêts. Il a tout son bien, le fier animal que j'ai dompté, et il me le montre dans les lignes hardies de son corps, la souplesse et l'impétuosité de ses mouvements, l'ardeur de son courage et la fidélité de ses services. Il a tout son bien, et déjà l'instinct lui permet d'en jouir ; toutefois, sa jouissance, fugitive comme la sensation, ne peut pas s'appeler encore la béatitude.

Ainsi donc tous ces biens du ciel, de la terre et des vivants, tous ces biens qui rayonnent et resplendissent, tous ces biens dont je vois la beauté manquent de leur couronnement dans les êtres qui les possèdent : la béatitude. Pourquoi cela, Messieurs ? Ah pourquoi ? mais parce que tous ces biens vous sont destinés, parce que vous devez en faire votre bien propre par la connaissance et en accroître effectivement votre vie, qui déjà les possède éminemment. Vous avez en vous un bien supérieur à tous les biens de la nature[1], ne serait-ce que votre corps qui gravite, végète et vit d'une manière plus parfaite que tous les corps. Mais

[1] Natura cognoscens habet majorem amplitudinem et extensionem. (S. Th Summ. Theol.. I. p. quæst. 14. a. 1.)

votre corps n'est rien en comparaison de votre âme, monde immatériel où peuvent vivre tous les êtres inférieurs sous leur forme la plus pure, la plus élevée, la plus inaltérable : l'idée. L'âme saisit le monde, le transforme, le fait participer à sa dignité et l'emporte avec elle dans la sphère sans rivages des choses éternelles. Là, elle voit l'invisible et règle librement sa vie sur les lois immuables du vrai, de l'honnête, du juste et du saint. Qu'elle est belle quand, inondée des splendeurs de la science et de la vertu, elle aspire au repos final de toutes ses facultés. Si nous pouvions la voir, dit Platon, nous serions tellement ravis que les plus beaux spectacles de la nature ne pourraient plus nous arracher à la contemplation de nous-mêmes. Lorsque, à travers le voile mobile qui l'enveloppe, l'âme du sage laisse passer un reflet de sa perfection, on reconnaît en lui le roi du monde, et les beautés de la terre et du firmament ne sont plus devant la sienne que de vulgaires beautés. Ce front large et serein, ces yeux doux et profonds, cette bouche où la bonté a fixé son sourire, cette physionomie tranquille que ne tourmentent plus les passions domptées, cette parole

grave et suave comme une musique céleste, tout nous révèle l'ordre d'une grande âme, où la science, la sagesse, la force, la justice, l'amour, la bienveillance, la miséricorde, toutes les vertus enfin, vivent dans la royale paix de la sainteté, en attendant leur plénitude. Le saint n'est pas encore béatifié ; mais il jouit de sa sainteté comme du gage assuré de sa béatitude.

Vous le voyez, Messieurs, la créature a son bien, l'éclat de son bien, la jouissance de son bien, sa bonté, sa beauté, sa béatitude : sa perfection enfin; il faut absolument que je contemple toutes ces choses en Dieu, à l'état où elles doivent préexister dans leur cause première et universelle. Eh quoi! je retrouve dans la lumière, peintre de la nature, toutes les couleurs et leurs nuances infinies, et je ne retrouverais pas en Dieu les perfections qu'il a produites? Je vois se concentrer d'une manière éminente dans les êtres supérieurs de la création, les biens d'un monde inférieur qu'ils n'ont point faits, et il n'y aurait pas dans le sein du créateur, de l'être par lui-même, une surabondance de tous les biens? Mais où irais-je donc les chercher s'ils n'étaient pas en lui? Dieu est bon, Dieu est beau, Dieu

est heureux, Dieu est parfait ! Il l'est éminemment, parce que toutes les perfections mélangées se dégagent en lui de leur forme spécifique pour prendre la forme divine ; il l'est souverainement, parce que toutes les perfections simples répondent en lui à la plus haute pureté de leur concept.

Si donc vous rencontrez ici-bas la grandeur et la majesté, elles sont en Dieu ; la vie et la fécondité, elles sont en Dieu ; l'intelligence, la science, la sagesse, elles sont en Dieu ; la puissance et la liberté, elles sont en Dieu ; la justice. la charité, la bienveillance, la miséricorde, elles sont en Dieu ; tous les biens imaginables sont en Dieu. Ils y sont, parfaits dans leur ensemble et parfaits sur chaque ligne de bien et de perfection [1].

Quel ordre admirable ! Quelle splendeur de l'ordre ! Quelle beauté de tous ces biens ! Ils se pénètrent mutuellement dans le même être, car ils sont un seul acte; aucun ne s'accroît, comme

[1] Les saints Pères appellent Dieu *ipsum bonum*, αὐτοαγαθότης. Saint Jean Damascène ὁ ἀγαθός, καὶ πανάγαθος, καὶ ὑπεράγαθος ἐστος, ὁ ὅλος ὢν ἀγαθότης. Bonus et omnibonus et superbonus. Totus existens bonitas.

Cf. Summ. Theol., I. p. quæst. 5, aa. 1, 2 et 3.

on le voit souvent dans les créatures, au détriment de l'autre; à leur source même, ils ont leur perfection. L'activité féconde ne saurait nuire au majestueux repos, la liberté à l'immutabilité, la justice à la miséricorde, la force à la bénignité, l'amoureuse effusion à la constante et inépuisable plénitude. Spectacle grandiose, en présence duquel nous chanterons éternellement: Saint, saint, saint est le Seigneur. Il est saint parce qu'il n'y a point de taches en sa beauté, saint parce que l'ordre admirable dont cette beauté est la splendeur est affermi par des lois immuables, saint parce que ravi par l'éclat de sa gloire Dieu l'aime plus qu'elle ne peut être aimée par tous les êtres ensemble.

Sainteté de mon Dieu, vous n'êtes pas, vous ne pouvez pas être le simple gage d'un bonheur qu'il faut attendre; tous les biens dont vous êtes l'accumulation et la splendeur, Dieu les connaît parfaitement c'est assez pour qu'il en jouisse parfaitement : il est heureux[1].

Il est bon, il est beau, il est heureux. N'allez pas, je vous prie, l'isoler dans sa perfection, comme si, après avoir tout reçu de sa plénitude,

[1] Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 26, a. 1.

vous pouviez posséder quelque chose sans lui. Dieu, dit saint Augustin, est le bien de tout bien, *bonum omnis boni.*

Toute créature est bonne de sa bonté, belle de sa beauté, heureuse de sa béatitude. Il n'est pas un atome, pas un mouvement, pas une forme, pas une puissance, de quelque ordre qu'elle soit, qui ne doive son existence à l'acte divin par lequel un exemplaire éternel devient une réalité. Il n'est pas un être réel auquel ne s'attache la ressemblance du bien suprême, et, dans une si grande multitude de biens dont le monde est rempli, il est vrai de dire qu'il n'y a qu'un seul bien : le bien de Dieu. Les astres emportent avec eux dans l'espace le bien de Dieu, la fleur qui s'entr'ouvre développe le bien de Dieu, notre corps et notre âme vivent du bien de Dieu. Toute tendance vers une plus grande perfection est commandée par l'appétit du bien de Dieu ; car Dieu seul peut parfaire ce qu'il a fait. Tout rayonnement de la perfection est le rayonnement du bien de Dieu, un effort que fait la créature pour représenter l'inimitable beauté de son créateur. Enfin la jouissance éternellement reposée des êtres capables

de félicité n'a pas d'autre objet que celui qui béatifie Dieu lui-même [1].

Dieu est bon, Dieu est beau, Dieu est heureux, il est la bonté, la beauté, la béatitude de toute créature. Maintenant, Messieurs, cherchez le nom qui convient à sa perfection. Je l'ai appelée éminente et souveraine, et vous vous êtes peut-être imaginé une sorte d'excès, de surabondance qui dépasse la perfection totale de l'univers, mais qui cependant a sa mesure. Laissez là cette idée grossière. La perfection divine est sans mesure. Si l'impuissance de notre langage ne nous permet pas de la définir en des termes qui lui soient propres, essayons au moins de la mieux concevoir en la dégageant des grands multiples qui mesurent la perfection des créatures : l'espace, le mouvement, le temps, le nombre.

La perfection générale du monde visible est circonscrite par l'espace où chaque être, quelle que soit l'extension de sa substance et de son action, occupe une place déterminée qui ne peut appartenir à aucun autre qu'à lui. De là une division en quelque sorte infinie. La per-

[1] Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 6, a. 4, quæst. 26, a. 3.

fection divine est-elle soumise à cette division ? Il est certain, Messieurs, qu'elle remplit le ciel et la terre ; *Nonne cœlum et terram ego repleo, dicit Dominus ?* [1] « Si je monte vers les hauteurs « du firmament, s'écrie le Prophète, tu es là, « ô mon Dieu, si je descends au fond des « abîmes, c'est toi que je rencontre, si je dé- « ploie mes ailes pour m'enfuir aux dernières « limites des rivages habitables, c'est ta main « qui me conduit. [2] » Dieu est partout. Tous les êtres ont besoin de lui, tous les êtres l'appellent. Il faut qu'il les gouverne, qu'il les voie, qu'il leur conserve l'existence. S'il se retire en lui-même, aussitôt les tendances vers le bien n'ont plus d'objet, l'ordre et la proportion du monde manquent de régulateur, l'unité disparaît, toute beauté s'efface, l'être se disperse et se fond ; il n'y a plus rien. Dieu est partout, mais il ne se divise pas avec le lieu; il n'y a pas, ici une partie de la perfection divine, là, une autre partie ; comme mon âme est tout entière là où elle meut et vivifie, l'être simple de Dieu

[1] Jerem., cap XXIII, 24.

[2] Si ascendero in cœlum tu illic es si descendero in infernum ades. Si sumpsero pennas meas diluculo, et habitavero in extremis maris : et enim manus tua deducet me : et tenebit me dextera tua. (Ps. CXXXVIII.)

est tout entier là où il agit, et il agit en toutes les plus intimes divisions de l'espace. Dieu est partout ; mais il ne sort pas de lui même [1]. Ce ne sont pas les espaces qui le saisissent et le contiennent, c'est lui qui saisit et qui contient toutes choses [2], et au lieu de dire qu'il est *partout*, peut-être serait-il mieux de dire, avec les anciens, qu'il est *le partout lui-même*, *ipsum ubique* [3]. Si nous ne comprenons pas encore ce mystère, au moins savons-nous avec certitude qu'il en doit être ainsi [4]. La perfection de Dieu est immense, immense en tout l'espace réel et possible, immense en chaque point indivisible de l'espace [5].

L'immensité suppose la présence intime de Dieu en toutes choses. Tout vit, se meut et

[1] Perstat in sese erectum et stabile lumen divinum et tamen omnia penetrat ; percurrit omnia ; a seipso autem nunquam excurrit. (Jamblique *de myster et provident.*)

[2] Omnia in Deo, Deus in semetipso (Hilarius *de Trinit.*, lib. III, 31.) Quomodo ubique si in seipso ? Ubique scilicet, quia nusquam est absens; in seipso autem, quia non continetur ab eis quibus est præsens, tanquam sine eis esse non possit. (Aug. *Epist.*, 187.)

[3] Deus minus est ubique quam ipsum ubique.

[4] Quod Deus ubique sit scimus ; quomodo autem, nondum intelligimus. (Joan. Chrysost., *in Epist. ad Heb.* homil. II, n. 1.)

[5] Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 8, aa. 1, 2, 3 et 4.

existe en lui, dit l'Apôtre, *in ipso enim vivimus movemur et sumus*. Cependant, Messieurs, Dieu ne reçoit aucun contre-coup des mouvements qui changent à chaque instant les créatures : sa perfection est immuable. Les lumières du firmament se déplacent ; les plantes germent, croissent, mûrissent et se fanent ; la vie animale, après avoir atteint laborieusement la plénitude de son développement, tombe aux mains impitoyables de la vieillesse et de la mort ; nos âmes inaltérables dans leur substance sont le jouet perpétuel de leur propre inconstance, alors même qu'elles se croient plus fermes dans la science et la vertu qu'elles ont acquises et qu'elles ne voudraient pas déchoir, le mouvement les emporte contre leur gré, *omnis creatura vanitati sub ecta est non volens* [1] Les cieux eux-mêmes s'usent dans leurs révolutions, et un jour ils se déchireront comme un vêtement mûri par les années. Je n'entends qu'un cri dans la nature : — tout passe; — mais plus forte que ce cri est la voix de mon grand Dieu, qui proclame son immutabilité. « Je suis le maître, dit-il, et je ne change pas. *Ego Dominus et*

[1] Rom., cap. VIII, 20.

non mutor[1]. » Pourquoi changerait-il ? Il est par lui-même, il veut être ce qu'il est, il ne peut pas vouloir autre chose. Aspirerait-il vers une plus grande perfection ? Mais comme il est être il est parfait, il est nécessairement et toujours être, nécessairement et toujours il est la suprême perfection. Est-ce qu'il peut y avoir plus ou moins d'être dans l'être même ? Et s'il ne change pas de son propre mouvement, qui donc le changerait, puisqu'il est le premier[2] ? Non, mon Dieu, non, vous ne changez pas, quoique vous changiez toutes choses. « Vous êtes toujours le même et vos années ne connaissent, point de déclin, *tu autem idem ipse es et anni tui non deficient*[3]. »

Mais que dis-je, Messieurs, en Dieu il n'y a point d'années. Sa perfection est éternelle. Le temps mesure la vie des créatures. Elles commencent et elles finissent, et, entre leur commencement et leur fin, le nombre, dit saint Thomas, se meut d'un terme à un autre terme. Dussions-nous imaginer une durée indéfinie dans l'avenir et le passé des créatures, il fau-

[1] Malach., cap. III, 6.
[2] Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 9, aa. 1 et 2.
[3] Ps. CI.

drait toujours la diviser par le nombre et le mouvement. Or, le nombre et le mouvement ne sauraient convenir à l'immuable, la composition du souvenir et de l'attente sont incompatibles avec la parfaite simplicité. Dieu l'immuable et le simple est donc éternel, c'est-à dire qu'il n'y a en lui ni passé qui n'est plus, ni avenir qui n'est pas encore; il n'a pas été, il ne sera pas,—il est [1].—« O mon Dieu, s'écrie saint « Augustin, il n'y a pas de va-et-vient dans tes « années ; celles qui arrivent ne chassent pas celles « qui sont en marche, tes années se tiennent « toutes ensemble. C'est un jour unique, un au- « jourd'hui sans hier et sans lendemain, et cet au- « jourd'hui, c'est l'éternité [2]. »—L'éternité ! non pas une ligne dont les points se suivent à toujours, non pas l'existence goutte à goutte et sans fin ; mais la plénitude en un seul point qui regarde à la fois toutes les lignes de la durée sans que

[1] Nihil est in Deo præteritum, quasi non sit, nihil futurum quasi nondum sit ; neque enim in Deo est, nisi est, non autem fuit aut erit. (S. Aug., *in Psalm*, 101.)

[2] Anni tui nec eunt, nec veniunt : anni tui omnes simu stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt. Anni tui dies unus : et dies tuus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino, neque succedit hesterno : hodiernus tuus æternitas. (S. Aug., lib. XI, *Confes.*, cap. XIII.)

ces lignes puissent le traverser; « la possession totale, simultanée et parfaite d'une vie interminable. *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* [1]. »

Maintenant, Messieurs, imaginez, si cela est possible, un être créé que vous placerez en dehors de l'espace, du mouvement et du temps, croyez-vous qu'il échappe à toute mesure ? Non, le nombre le saisit fatalement et détermine les limites de sa nature. Sa nature est un nombre; il est fini. Exagérez tant que vous voudrez sa perfection, passez de la sphère des réalités à la sphère du possible, multipliez les puissances par les puissances, cherchez une formule qui exprime le résultat de vos opérations ; ce résultat est un nombre. Jamais vous ne sortirez du fini que par un acte de transcendance qui niera toute limite. Or, il ne se peut pas que toute limite soit niée d'un être créé, puisque la création est la première des limites. Il n'appartient qu'à celui qui est par lui-même d'être affranchi de tout principe limitatif; il n'appartient qu'au premier d'arrêter en lui—

[1] Boëce. Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 10, aa. 1, 2, 3, 4 et 5.

même toute idée de perfection au delà des abîmes où se meuvent les nombres ; il n'appartient qu'au bien suprême de ne pouvoir être augmenté ni diminué ; il n'appartient qu'à Dieu d'être infini[1].

Dieu est infini, cependant j'ai essayé de dire sa perfection ; quelle témérité est la mienne et comme j'en suis puni en rencontrant au bout de mes recherches ce mot terrible : *infini*. J'ai nommé la bonté, la beauté, la béatitude, la grandeur, la majesté, la vie, la fécondité, l'intelligence, la science, la sagesse, la puissance, la liberté, la justice, l'amour, la bienveillance, la miséricorde ; mais combien d'autres perfections m'ont échappé ! Il y en a une infinité, et chacune peut se manifester infiniment d'une infinité de manières. « *Infinitis modis, infinities, in infinitis perfectionibus infinitus est Deus*[2]. »

Ah ! mon esprit s'égare dans cette multiplicité immense, et autant j'avais peur, en considérant la simplicité divine, de n'avoir plus devant moi qu'une monade abstraite, vide et nue, autant j'ai peur maintenant du nombre et de la

[1] Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 8, a. 1.
[2] Cajetan.

division. Il faut que je me rassure, un seul mot suffit pour cela : Dieu est un. Il est un non comme l'unité qu'on ajoute à elle-même pour former le nombre, non comme le nombre achevé qu'on peut diviser en toutes ses unités; il est l'unité incommunicable et indivisible, mais pleine d'une multiplicité infinie. Ses perfections, sans nombre, toutes distinctes par leur raison formelle et leur concept, se pénètrent dans la réalité et ne forment qu'une seule perfection laquelle se confond avec l'être divin lui-même. « Dieu est tout ce qu'il a ; avoir et être « ne sont pas en lui deux choses différentes. « *Deus hoc est quod habet*; *non est in eo aliud* « *esse et aliud habere*[1]. » Ainsi le veut sa nature de premier principe, qui se refuse à rien recevoir et à souffrir aucune composition. Il est donc non-seulement le bien de tout bien, la beauté de toute beauté, la béatitude de toute béatitude, la perfection de toute perfection ; mais il est sa bonté, sa beauté, sa béatitude, il est son intelligence, sa vie, sa science, sa justice, sa sainteté; il est sa perfection[2]. « Enfin

[1] S. Greg. Mag., *Moral.*, lib. XVI, cap. XLIII.

[2] « Le bon et la beauté se confondent dans cette cause qui

« il est un, dit saint Bernard, comme aucune « chose n'est une ; il est ce qu'il y a de plus un, « cherchez des unités dans le monde et com- « parez-les à l'être divin, vous n'en trouverez « aucune dont on puisse dire : Voilà l'unité [1]. »

O mon Dieu ! je suis parti pour vous connaître de votre simplicité, et j'y reviens afin de ne pas me perdre en votre plénitude. Maintenant quel nom vous donnerai-je ? J'en voudrais un qui, sans vous égaler, puisque cela est impossible, pût résumer tout ce que j'admire en vous. Vous appellerai-je le bon, le juste, le saint, l'immuable, l'éternel, l'infini ? Mais ces noms ne me représentent que sous un seul aspect les perfections que je viens d'explorer.

« résume tout en sa puissante unité, et se distinguent au con- « traire chez le reste des êtres, en quelque chose qui reçoit et « en quelque chose qui est reçu. Voilà pourquoi dans le fini « nous nommons beau ce qui participe à la beauté, et nous « nommons beauté ce vestige imprimé sur la créature par le « principe qui fait toutes choses belles. Mais l'infini est appelé « beauté parce que tous les êtres, chacun à sa manière, em- « pruntent de lui leur beauté. » (S. Denis, *Noms divins*, c. IV, n. 7.)

[3] Est unus Deus, et quomodo aliud nihil. Si dici possit unissimus est... Nihil in se nisi se habet Deus. Compara huic uni omne quod unum dici potest, et unum non erit. (S. Bernard., de considerat., V, 7.)

Cf, Summ. Theol., I, p. quæst. 11, aa. 1, 2, 3 et 4.

Dirai-je que vous êtes la plénitude infinie dans la parfaite simplicité? Mais tout cela est exprimé par un seul mot : *unité*. Dois-je m'écrier avec les philosophes d'une école célèbre : « Je vous salue, ô unité ? » Mais vous n'êtes un que parce que vous êtes l'être même, l'immense océan de l'être, et me voilà de retour à votre sublime parole : *Ego sum qui sum* : Je suis celui qui suis [1].

C'est là que je m'arrête, ô mon Dieu, plus convaincu que jamais de mon impuissance à vous définir. Aussi permettez-moi de corriger la témérité de mes affirmations par ces suprêmes négations. O être ! personne ne vous connaît tel que vous êtes, et plus nous multiplions les paroles pour vous nommer, moins elles vous conviennent. Vous n'êtes rien de ce qui est, rien de ce qui n'est pas ; vous êtes

[1] « O Summe, optime, pulcherrime, et fortissime, invisibi-
« lia omnia videns, immutabilis omnia mutans, semper agens,
« semper quietus. Magnus sine quantitate et ideo immensus
« bonus es sine qualitate, et ideo vere et summe bonus, et
« nemo bonus nisi tu solus : cujus voluntas est opus, cujus
« velle posse est... Qui vere es quod es et non mutaris, cui
« maxime convenit quod Latini dicunt ENS. » (S. Aug., *Medit.*, cap. XIX.)

Cf. Summ. Theol., I, p. quæst. 13, a. 11.

l'invisible, l'impénétrable, l'incompréhensible, l'indéfinissable, l'ineffable [2]. Mon âme tremblante vous adore dans la sainte obscurité qui l'enveloppe en attendant que vous lui ayez donné assez de perfection pour vous contempler et vous chanter éternellement, ô être divin!

[1] Voy. saint Denis, chap. III et IV, *de la Théologie mystique.*

HUITIÈME CONFÉRENCE

L'INTELLIGENCE DIVINE

HUITIÈME CONFÉRENCE

L'INTELLIGENCE DIVINE

Eminentissime Seigneur, Monseigneur [1],
Messieurs,

L'être divin dont nous avons admiré l'infinie plénitude dans la parfaite simplicité ne peut pas être inerte ; il opère au dedans de lui-même, car il est de tous les vivants le premier et le plus parfait ; il opère hors de lui-même, car il est la cause universelle de tout ce qui existe. Il faut donc, dit saint Thomas, après avoir étudié l'être divin, étudier ses opérations [2]. Or, la première qui s'offre à nos considérations, c'est l'opération intellectuelle. — Dieu est intelligent. Je ne m'arrêterai pas à vous le prouver longuement, Messieurs ; cette vérité ressort assez clairement de ce que nous avons dit jusqu'ici. En effet il est manifeste que le principe de

[1] Monseigneur de la Bouillerie, coadjuteur de Bordeaux.
[2] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 14, in proe.

toutes choses, le créateur de l'ordre, ne peut pas agir sans une idée qui détermine à l'avance la nature de chacun des êtres, sans un dessein qui ramène à l'unité leur multitude immense ; idée et dessein sont le propre de l'intelligence. D'autre part nous remarquons, dans l'échelle graduée des perfections créées, que l'intelligence prime toutes les autres ; il est évident, puisque Dieu possède de droit toute perfection à un degré éminent et souverain, qu'il doit être éminemment et souverainement intelligent. Enfin la matière, étant de tous les principes limitatifs le plus étroit, se refuse à recevoir d'autre forme que la sienne propre; l'esprit, au contraire, par sa nature immatérielle, s'ouvre indéfiniment et laisse pénétrer en soi, comme dans une indivisible immensité, tous les êtres sous une forme intelligible. Vous avez l'expérience de cette auguste faculté, n'est-ce pas? et lorsque vous fermez pour réfléchir les portes de vos sens, que les images du monde extérieur n'entrent plus dans votre âme, elle vous apparaît peuplée de lumières comme le firmament pendant une nuit sereine. C'est ce qui a fait dire cette belle parole: « L'âme est en quelque sorte toutes choses :

Anima est quodam modo omnia. » — Or, vous n'avez pas oublié, Messieurs, que, plus que votre âme, Dieu est esprit. Il l'est dans des conditions de simplicité telles qu'il occupe le sommet de l'immatérialité, dit saint Thomas, d'où il suit que, par sa nature même, il se place au sommet de la connaissance, il est le suprême intelligent [1]. Les anciens, dans leurs religieux mystères, l'adoraient sous la figure d'un œil brillant et toujours ouvert; les Grecs l'appelaient Θεος, le voyant, le contemplateur; l'Écriture dit de lui qu'il possède la science de toutes choses; *Deus qui habes omnium scientiam* [2]. C'est cette parole que nous allons méditer aujourd'hui. La science est à l'intelligence ce que le fruit est à l'arbre qui le produit. La beauté, le parfum, la saveur du fruit révèlent l'excellence de l'arbre, ainsi l'étendue et l'élévation de la science révèlent l'excellence de l'intelligence. Puisque nous voulons connaître l'intelligence de Dieu, étudions sa science, dans son objet d'abord, ensuite dans les propriétés caractéristiques qui

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 14, a. 1.
[2] Esther, cap. XIV, 14.

l'élèvent au-dessus de toute autre science et lui assurent la suprême perfection.

I

Qu'est-ce que la science, Messieurs? Est-ce une simple connaissance des êtres particuliers que notre mémoire énumère?—Non. — Est-ce une classification méthodique de choses qui se ressemblent?—Non.—Est-ce une constatation laborieuse de phénomènes qui se suivent et s'enchaînent?— Non. — La science est la connaissance des êtres dans leur cause, un acte de l'intelligence qui voit les choses dans le principe qui les contient. Toutes les agitations de l'esprit autour des êtres particuliers et de leurs phénomènes ne se peuvent reposer que dans l'unité; or, l'unité n'est pas un groupe, une série dont on ne voit pas le lien; l'unité c'est la cause. Si vous l'écartez, vous vous condamnez à n'avoir que des notions juxta-posées; et ces notions, fussent-elles en nombre infini, ne vous élèveront jamais, quelles que soient vos prétentions, jusqu'aux honneurs de la science. Parcourez l'histoire des événements dont est

remplie la vie des peuples, apprenez-en tous les détails, retenez-en les dates précises, si vous ne remontez aux causes qui ont amené ces événements, si vous ne les rattachez à quelque grande idée ou à quelque grande passion, vous pouvez être un érudit dont j'admire la mémoire, mais vous n'êtes pas un savant. Saisissez le corps humain, découpez-le impitoyablement, analysez-en les organes, les vaisseaux, les fibres, les liquides, les molécules, dites-moi de quoi il se compose, je le veux bien ; mais si vous ne connaissez pas le principe qui l'anime et qui fait l'unité de tant d'éléments divers, vous n'avez à m'offrir qu'une nomenclature barbare et inintelligible et non pas une science. Enfin, quelles que soient vos connaissances, vous devez pour en faire une science les ramener à l'unité, qui ne se trouve que dans la cause. Vous le devez et vous le faites, Messieurs, en dépit des systèmes et des partis pris. On a beau vous dire que la science ne s'occupe pas des causes, que ce qui lui appartient en propre, ce sont les faits, rien que les faits, vous voulez quelque chose de plus. Sans mépriser les travaux de ceux qui s'appliquent uniquement à

l'observation des phénomènes, vous prétendez justement que ces travaux seraient stériles pour la science s'ils n'étaient relevés et vivifiés par la connaissance des causes. En cela vous subissez l'empire d'une loi intellectuelle à laquelle ne peuvent pas se soustraire ceux-là mêmes qui, de peur de rencontrer la cause première et universelle, repoussent systématiquement les causes subalternes. Ils sentent bien qu'ils perdraient le fruit de leurs labeurs s'ils n'avaient à offrir à ceux qui attendent leur enseignement que des notions sans unité. Pressés par la nécessité, ne voulant pas des causes vraies qui les conduiraient à un but redouté de leur impiété, ils en inventent de fausses et ainsi ils créent la fausse science. Nous les avons pris, sur ce point, en flagrant délit de contradiction avec eux-mêmes. Qu'ils portent la responsabilité de leurs mensonges devant Dieu et devant les hommes, c'est leur affaire; mais, enfin, leur sacrilége audace ne sera pas sans utilité pour nous ; car elle confirme la définition que nous avons donnée de la science, à savoir : que c'est la connaissance des choses dans leurs causes.

Saisissez bien, Messieurs, les conséquences

de cette définition ; elles sont souverainement importantes pour le sujet qui nous occupe. Puisque la science dépend des causes il est évident qu'elle s'élève comme elles. Une cause supérieure, qui rallie à son unité plusieurs autres causes, doit être l'objet d'une science supérieure; une cause unique et universelle, qui renferme en elle-même toutes les autres causes, doit être l'objet de la plus haute des sciences. Or, elle existe, cette cause unique et universelle ; nous l'avons saluée au terme de toutes nos investigations à travers le monde des corps et le monde des esprits ; c'est Dieu, l'Esprit parfait.

A l'Esprit parfait, dit un disciple de Platon, il faut un objet parfait ; il n'y en a pas d'autre que lui-même [1]. — Dieu se connaît ; en se connaissant il sait tout.—Voilà, Messieurs, la formule abrégée de la science divine. Développons-la.

Nous nous connaissons nous-mêmes mais par voie de réflexion et non par voie d'intuition ;

[1] Quoniam autem prima mens præstantissima est oportet etiam præstantissimum ei intelligibile propositum esse; nihil autem seipsa præstantius. Ἐπεὶ δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκεῖσθαι οὐδὲν δὲ ἑαυτοῦ κάλλιον. (Alcinous, cap. x.)

notre connaissance suit une ligne courbe qui part de notre essence et revient à notre essence. Dans ce trajet, nous rencontrons les formes intelligibles qui nous représentent nous-mêmes à nous-mêmes. Les actes de penser, de vouloir, de vivre, ne naissent-ils pas en moi avant que soit connu l'esprit dont ils émanent? C'est parce que je réfléchis sur mes pensées que je connais l'intelligence qui projette au dehors cette lumière de mon âme; c'est parce que je réfléchis sur mes déterminations que je connais la volonté libre qui les produit; c'est parce que je réfléchis sur les mouvements de ma vie et que je les compare aux mouvements des autres vies que je connais le principe supérieur qui m'anime. Sans doute, j'ai conscience de mes actes au moment même où je les émets; mais cette conscience de mes actes n'est pas la connaissance de leur principe. Je sens que je suis en moi-même, et cependant je n'y suis pas encore par cette possession de moi-même que me donne la connaissance. Cette possession ne m'est assurée que lorsque, par la réflexion, je suis, complétement de retour vers mon essence. « *Omne sciens qui scit essentiam suam, est*

rediens ad essentiam suam reditione completa[1].»

De retour à mon essence, je me connais, Messieurs, mais je ne me comprends pas; me connaître, voilà mon grand privilége; ne pas me comprendre, voilà ma grande infirmité. Je sais que j'ai une intelligence, une volonté libre, une vie supérieure à toutes les vies qui m'entourent; mais je n'ai point l'intime pénétration de la substance qui les porte. Dans tous les êtres que je connais, la substance se dérobe sous les phénomènes. Je vois bien que les solides me résistent, qu'ils ont une forme et une couleur quelconques, que les liquides cèdent à ma pression, que les gaz se dilatent, que les fluides sont impondérables, que les vivants sont doués d'un mouvement propre en vertu duquel ils se développent et se déplacent; je vois leurs accroissements et leurs évolutions; cependant, la substance des solides, des liquides, des gaz, des fluides, des vivants, je ne la vois pas. Je la poursuis, je l'appelle; c'est en vain, elle se cache obstinément dans les ombres d'une impénétrable nuit. Mais en moi-même est-ce que la substance ne se révèlera pas? Car enfin ma

[1] Aristot., *de causis*, prop. 15.

substance c'est moi; il semble que si je dois comprendre quelque chose c'est avant tout ma substance. Eh bien non, Messieurs, je ne comprends pas ma substance. J'en ai conscience, je la connais, je l'appelle simple et immatérielle sans savoir par intuition ce qu'est en soi une chose simple et immatérielle.

Il y a plus : Je ne comprends même pas les facultés que ma substance me fait connaître en opérant. Si je puis les circonscrire par des lignes qu'elles ne franchiront jamais, il m'est impossible de savoir et de dire tout ce qu'elles peuvent produire dans le cercle restreint où s'exerce leur activité : quelles pensées je puis avoir, quelles déterminations je puis prendre, par quels mouvements se manifestera ma vie. Si j'ose prévoir et ordonner à l'avance quelques-unes de mes actions, l'imprévu vient tout à coup traverser mes desseins, mon esprit hésite, ma volonté fléchit, ma vie se trouble. Je comprends une chose, c'est que je ne me comprends pas. Si je me comprenais, je saurais tout ce qu'il y a en moi de puissance et de faiblesse ; rien ne me surprendrait, rien ne me troublerait, rien ne me déconcerterait.

Voilà donc ce que je suis, ô mon Dieu ! assez grand pour me connaître, trop petit pour me comprendre. Vous avez dit vous-même que je suis créé à votre image ; est-ce que je dois transporter en vous les opérations de mon âme avec ses infirmités ? Ah ! je m'en garderai bien. Vous êtes à un degré infini tout ce qui me fait grand, vous n'avez rien de ce qui me fait petit.

Dans la science de soi-même, Messieurs, notre ressemblance avec Dieu se borne à ce simple fait : — l'homme qui est esprit se connaît, Dieu qui est esprit se connaît. — Après cela ne cherchez plus d'autres rapports, vous abaisseriez la perfection divine. Dieu ne sort pas de lui-même : il ne trouverait aucune forme intelligible qui pût le représenter et l'aider à se connaître. Il ne fait aucun mouvement qui par la réflexion le ramène à son essence, parce qu'il n'a point à chercher la puissance d'où procèdent ses opérations. Nous l'avons vu en parlant de sa simplicité, rien n'est possible dans l'être divin, rien ne peut survenir et s'ajouter à ce qui est pour le perfectionner; — tout est acte. Donc, par cela même qu'il est, Dieu se connaît. Le fait de conscience que nous constations à

l'origine de notre mouvement intellectuel s'élève en Dieu jusqu'à la perfection d'une connaissance achevée. Il se voit immédiatement; il pénètre par l'intuition jusqu'aux plus intimes profondeurs de son essence ; chacun de ses attributs lui apparaît avec son rayonnement infini et il les embrasse tous dans l'unité d'un seul regard [1].

Dieu voit tout ce qu'il est, tout ce qu'il fait, tout ce qu'il peut : il se comprend. Ecoutez ce que dit saint Thomas à ce sujet.—« La force de « connaître égale en Dieu l'actualité de son exis- « tence. *Tanta est virtus Dei in cognoscendo « quanta est actualitas ejus in existendo.* » —Ce qui fait que je ne me comprends pas, c'est que je n'ai pas actuellement tout l'être, toute la perfection dont je suis capable. Mes facultés en se développant n'épuisent pas leurs forces natives; j'attends encore quelque chose, et, parce que ce quelque chose m'échappe, il faut que je confesse que je ne me comprends pas. Mais Dieu n'a plus rien à attendre; il est actuellement et de lui-même tout ce qu'il doit être. S'il se connaît par le fait même qu'il est, il faut de toute

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 14, a. 2.

nécessité qu'il se connaisse autant qu'il est, c'est-à-dire qu'il se comprenne. Vous me direz, Messieurs, que comprendre une chose c'est l'envelopper de lignes qui la limitent, et qu'il n'est aucune ligne qui puisse envelopper l'infini. Je conviens que l'image nuit ici à l'idée. Chassez l'image, je vous prie, et cessez de vous représenter l'intelligence divine comme une capacité indépendante, disposée à recevoir l'être divin. Dieu n'a pas l'intelligence ajoutée à son être; il est, en vertu de sa simplicité, son intelligence même; donc, en lui la connaissance suit les lignes de l'être. L'être est infini, la connaissance est infinie [1].

Je crois, Messieurs, que cette première partie de la formule de la science divine : *Dieu se connaît*, est suffisamment expliquée. Je passe à la seconde ainsi conçue : *Dieu en se connaissant sait toutes choses.*

Vous vous êtes souvent imaginé, j'en suis sûr, que Dieu voit tout comme un spectateur voit d'un point élevé les objets qu'il domine. Le monde est la vallée lumineuse où paraissent, s'agitent et disparaissent toutes les existences ;

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst 14. a. 3.

le ciel est la montagne inaccessible d'où le soleil éternel contemple l'immense horizon de la création. Cette imagination ne manque pas d'une certaine grandeur ; mais il faut la laisser aux enfants et vous élever en hommes intelligents jusqu'à l'idée vraie qui, comme vous l'allez voir, est bien autrement grande.

La science, avons-nous dit, est la connaissance des choses par leurs causes ; or, qu'est-ce que Dieu par rapport à tous les êtres finis, qu'ils soient esprit ou matière, substance ou accident, puissance ou acte, sinon la cause universelle ? Il nous est prouvé que cette cause se connaît parfaitement, comment ne connaîtrait-elle pas parfaitement son efficacité infinie, et, par conséquent, tout ce qui dépend nécessairement de cette efficacité ? Nous avons besoin, nous, de demander aux autres êtres qu'ils nous prêtent leur forme propre pour que nous les connaissions ; cela se conçoit, ces êtres ne nous doivent rien, nous ne sommes pas leur cause. Mais dès que nous avons fait une chose, avons-nous besoin de la voir en elle-même pour la connaître ? Est-ce que l'artiste ne connaît pas son chef-d'œuvre dans l'intelligence qui le con-

çoit? Or, Dieu est l'artiste du monde, non-seulement l'artiste des formes, mais l'artiste de toute substance ; il n'a besoin que de lui-même pour voir son chef-d'œuvre.— « L'entendement « divin, dit saint Denis, pénètre toutes choses « par une vue transcendante ; il puise dans la « cause universelle la science des êtres... Il n'é- « tudie pas les êtres dans les êtres eux-mêmes, il « ne les contemple pas dans leurs formes parti- « culières, mais il les voit et les pénètre dans leur « cause qu'il comprend tout entière.... Produi- « sant toutes choses par l'unité de sa force, il les « connaît toutes dans l'unité de leur cause, puis- « qu'elles procèdent de lui et préexistent en lui... « Dieu n'a donc pas deux connaissances : une « connaissance particulière par laquelle il se « comprend, et une autre connaissance par la- « quelle il comprend généralement le reste des « êtres ; mais, cause universelle, dès qu'il se « connaît, il ne saurait ignorer ce qu'il a lui- « même produit. Ainsi Dieu sait toutes choses « parce qu'il les voit en lui et non parce qu'il les « voit en elles[1]. »

Supposons tout le contraire, c'est-à-dire qu'il

[1] *Noms divins*, ch. VII, 2.

est nécessaire que Dieu voie les créatures en elles-mêmes pour les connaître, il déchoit. Sa perfection intellectuelle ne tient plus aux racines de son être, elle n'est plus absolue, mais dépendante; car tout objet qui vient du dehors prendre place dans une intelligence accroît sa perfection. Si je suis redevable de mes connaissances à l'activité de mon esprit, je n'en suis pas moins redevable aux objets qui se sont fait connaître. Je mendie autour de moi ma perfection. Voulez-vous donc qu'il en soit de même pour Dieu? Ne voyez-vous pas qu'il répugne que l'être premier demande aux créatures ce que sa nature possède de droit : la science parfaite ? Ne comprenez-vous pas qu'il est impossible que le parfait suprême atteigne l'objet de sa science autrement que par le plus parfait des moyens, et la vérité première des êtres, leur cause éternelle et infinie, n'est-elle pas un moyen plus parfait que les êtres finis eux-mêmes [1] ?

Dieu voit donc tout en lui-même. Quand je dis tout, Messieurs, je n'entends pas, comme

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 14, a. 5.

certains l'ont fait, borner la science de Dieu à une connaissance vague et générale qui embrasse l'ensemble des êtres par ce qu'il y a de plus commun entre eux. La science veut davantage : elle cherche la raison propre de chaque chose. Or, je vous défie de trouver cette raison propre dans une idée qui ne spécifie rien : l'idée générale d'être, par exemple, ou bien l'idée générale de causalité. Vous me direz : Si le point central d'une circonférence était intelligent, il connaîtrait toutes les lignes qui partent de lui ; si la lumière se connaissait, elle verrait en elle-même toutes les couleurs et leurs nuances ; n'est-ce point ainsi que Dieu connaît tous les êtres ? Vous vous trompez, Messieurs ; à supposer qu'ils aient l'intelligence, le point et la lumière, principes généraux des lignes et des couleurs, n'en peuvent pas connaître la raison propre, le nombre et la distinction, parce que d'eux-mêmes et tout seuls ils ne peuvent pas produire ces deux choses. Le point doit se multiplier et changer de place afin de produire la ligne ; la lumière doit être décomposée par un milieu afin de produire les couleurs. Ces exemples ne valent donc rien pour nous donner

une idée de la manière dont la science de Dieu s'étend aux raisons propres de chaque chose. Pareillement vous ne pouvez pas dire que Dieu connaît les choses par l'efficacité qu'il communique aux causes particulières, car de deux choses l'une : ou cette efficacité est déterminée ou elle ne l'est pas ; si elle est déterminée, ce ne peut être que par la connaissance propre que Dieu possède de chacun des effets qui doivent être produits ; si elle est indéterminée, Dieu agit au hasard en créant les causes et ne se sert de sa toute-puissance que pour offenser sa sagesse. Passons, Messieurs, par-dessus ces explications vicieuses de la science de Dieu et allons plus à fond dans son essence. L'essence divine est le réservoir infini des perfections que possède en propre chacune des créatures, la cause unique et totale de ces perfections. Ce en quoi les êtres conviennent vient de Dieu ; mais aussi ce par quoi ils se distinguent et se multiplient : genres, espèces, individus, participent à leur manière à l'essence divine et sont à leur manière un fruit propre de son inépuisable vertu. Or, Dieu, qui se connaît parfaitement, ne peut pas ignorer de quelle manière son essence

est participée, de quelle manière sa vertu est appliquée, il voit donc en lui-même toute chose selon sa raison propre, toute chose selon sa perfection spécifique et individuelle [1].

Dieu voit tout : Sa science sublime ne dédaigne pas de s'abaisser vers les humbles choses dont nous détournons notre regard avec mépris. « *Excelsus Dominus et humilia respicit*[2]. » Ce que nous croyons vil a des attaches éternelles dans l'être divin et s'éloigne moins des plus nobles créatures que celles-ci ne s'éloignent de l'Infini. Ce qui nous semble une tache dans l'universelle beauté de l'univers va se ranger, sous l'œil de Dieu, à la place où les ombres font mieux ressortir la splendeur de la lumière. Ce qui détournerait notre attention au détriment des choses élevées, ce qui abaisserait le niveau de notre science, si notre âme en était trop occupée, se fond avec ce qui est grand dans l'unique et parfait objet de la science de Dieu : son essence infinie. Nous craignons de nous souiller par le contact des choses basses et

[1] Cf. Summ Theol., I p. quæst. 14, a. 6.
[2] Psalm. CXXXVII.

grossières, la science de Dieu pénètre partout, à cause de sa pureté ; rien ne fait tache en ce miroir éternel où apparaissent tous les êtres. « *Attingit ubique propter suam munditiam... et* « *ideo nihil inquinatum in eam incurrit*[1]. »

Dieu voit tout : les mouvements les plus grandioses de la matière et ses plus imperceptibles vibrations, les majestueux développements de la vie et ses premiers frissons dans l'atome dont elle s'empare pour l'entraîner en son courant, les pensers et les désirs que nous jetons hardiment dans la vie publique et ceux que nous cachons dans les profondeurs de notre âme. Il scrute les reins et les cœurs, *scrutans corda et renes*. Il entend et comprend de loin le bruit mystérieux que fait notre intelligence à la recherche de ses desseins, *intellexisti cogitationes meas de longe*[2]. Il sait de quelle manière nous nous parlons dans ces entretiens intimes dont aucune créature ne pénètrera jamais le secret. Mouvements, vie, pensées, désirs, paroles du dehors et du dedans, tout lui apparaît, sans composition ni division, dans l'unité de

[1] Sap. VII, 24, 25. — Cf. Summ. *contra Gentiles*, lib. I, cap. LXX.

[2] Psalm. CXXXVIII.

son essence, prototype et fécond moteur de toutes les essences.

Dieu voit tout: Le mal qui n'habite pas en lui, le mal qu'il n'a pas fait et qu'il ne peut pas faire, le mal qui ne peut pas être connu par lui-même, il le connaît cependant, parce qu'il est l'universelle et impérissable lumière du bien. Est-ce que la lumière, si elle était intelligente, ne saurait pas où elle est et où elle n'est pas? Est-ce qu'elle ne connaîtrait pas le jour et les ténèbres? Le bien est jour, le mal est ténèbres. Par son jour sans déclin Dieu voit les ténèbres du mal; qu'elles soient défaillances de la nature, châtiment des coupables, négation de la justice et du devoir. « O Dieu tu sais mes folies « et pas une de mes fautes ne t'échappe. *Tu scis « insipientiam meam, et delicta mea a te non « sunt abscondita*[1]. »

Dieu voit tout: ce qui fut, ce qui est, ce qui sera. Le passé n'a pas disparu devant lui, l'avenir répond à son appel [2]. Sa lumineuse essence pénètre chacun des points de l'intermi-

[1] Psalm. LXVIII. — Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 14, a. 10.

[2] Qui vocavit ea quæ non erant quasi ea quæ non essent. (Rom. c. IV)

nable ligne des siècles. Où serait son immuable plénitude si le néant pouvait, à mesure que le temps s'écoule, lui cacher les êtres qui pour nous ne sont plus, s'il y avait dans sa science infinie un vide pour attendre les révélations de l'avenir? Que deviendrait son gouvernement s'il ignorait quelles recrues doit prendre sur son passage l'immense armée des créatures et par quels chemins se doit en faire, dans son sein, la suprême concentration? Il faut donc qu'il voie tout. Nous avons des souvenirs, nous hasardons des prévisions, et, qu'il y a peu de choses dans notre mémoire! qu'ils sont rares les événements que saisit la force conjecturale de notre esprit! Mais Dieu voit tout, absolument tout, d'une manière certaine et présente, dans le miroir de son indivisible éternité [1]. Quoi! le futur qui n'est pas encore vous en

[1] Æternitas simul existens ambit totum tempus. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt; sed quia ejus intuitus fertur ab æterno super omnia prout sunt in sua præsentialitate. (Summ. Theol., I p quæst. 14, a. 13.)

Deus omnia præscit, et hoc æternitati ejus congruit, qui nihil futurum quasi fiendum, nec aliquid præteritum quasi transactum novit; sed omnia præterita et transacta immutabili

voulez faire une chose présente? — Oui, Messieurs; le futur, qu'il soit nécessaire, qu'il soit contingent, doit être présent pour Dieu, autrement l'incertitude et les surprises, en troublant son action, opprimeraient sa perfection. Vous ne comprenez pas cela parce que vous cheminez sans cesse du passé à l'avenir par une série de points imperceptibles, comme le voyageur qui va d'un pays à un autre, heureux des beautés qu'il vient de voir, ravi de celles qu'il contemple, avide de nouveaux spectacles et de nouvelles émotions. Mais Dieu demeure, et, dans sa vie parfaite qu'il possède tout entière en un seul instant, il voit, mieux que d'un sommet tranquille et sublime, il voit non-seulement les causes qui doivent produire les êtres, mais les décrets qui déterminent, pour chaque division du temps, l'existence actuelle de chaque chose. Vos actes libres dont vous vous croyez l'unique principe et qui semblent dérouter par leur soudaineté toutes les prévisions, vos actes libres eux-mêmes sont contenus et vus dans la cause suprême dont dépend la détermination des

intuitu præsentia prospicit. (Honorius Augustodunensis, lib. de *Prædest. et liber. arb.*)

êtres : le décret de Dieu [1]. Je n'ai point à vous dire ici comment se concilie la liberté humaine avec la science et la volonté divines, c'est une question gouvernementale que je réserve et qui sera développée lorsque je traiterai de la providence de Dieu. Fixez-vous pour le moment à cette incontestable vérité, que Dieu doit connaître présentement les actes libres de toute vie humaine. Si, par un trop grand amour pour votre dignité, vous prétendez soustraire à la science divine les opérations de votre volonté, je me contenterai de vous répondre :— qui doit l'emporter de la dignité de Dieu ou de la vôtre? Ou bien comme saint Augustin à Cicéron: « Vous « croyez faire les hommes libres, vous en faites « des êtres sacriléges. *Dum vult facere liberos « fecit sacrilegos* [2]. »

Dieu voit tout ; mais son intelligence sans rivages s'étend au delà de la sphère où sont contenues les choses actuellement présentes à son regard. Il ne se connaîtrait pas s'il ne savait, avec ce qu'il a fait, avec ce qu'il veut faire, ce qu'il peut faire. Il sait donc tout ce

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 14, a. 13.
[2] Lib. V, *de Civit. Dei*, cap. IX.

qui ne sera jamais, tout ce qui cependant pourrait être s'il le voulait; et cette science du possible n'a pas d'autre mesure que l'infini pouvoir qu'a son essence d'être participée à l'infini, d'une infinité de manières[1]. Y a-t-il encore quelque chose que Dieu puisse connaître? Dites-le, Messieurs, moi, je ne vois plus rien. J'adore, je suis confondu et j'espère. J'adore l'océan de lumière dont l'étendue et les profondeurs dépassent tout ce que je puis imaginer, concevoir et dire ; je suis confondu devant le rayon vainqueur qui pénètre jusqu'au fond de ma misère; j'espère en celui qui voit près du mal dont je me repens tout le bien que je fais et que je voudrais faire.

O science de mon Dieu, quelle menace effroyable vous êtes pour les pécheurs ! Un sommeil perfide appesantit leur conscience ; ils croient avoir enseveli dans le tombeau de l'oubli leurs crimes passés parce que personne ne les inquiète, personne ne vient leur dire :—souvenez-vous. Enhardis par l'impunité ils poursuivent en cachette la trame de leurs œuvres

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 14, a. 9.

perverses ; leur âme est un abîme qui vomit l'iniquité déguisée par des habiletés et des protestations hypocrites auxquelles notre simplicité se laisse tromper. Ils poussent l'audace à cet excès qu'ils comptent prendre Dieu lui-même en leurs filets et renverser ses desseins. Alors ils seront maîtres de l'avenir et leur corruption triomphante deviendra la loi des peuples qu'ils auront pervertis. Mais on veille là-haut. Un jour vous viendrez au-devant de ces misérables, ô Dieu terrible, et vous leur direz :—c'est moi. J'ai tout vu, je sais tout, j'ai déjoué vos complots et sauvé les peuples que vous vouliez perdre. Le mal que vous avez oublié, le mal que vous avez caché, le mal que vous avez espéré, le voilà ! Voyez vous-mêmes et jugez. Et le pécheur verra, et il entrera en fureur, et il grincera des dents, et il défaillira sur les ruines de ses désirs écroulés. « *Peccator* « *videbit et irascetur, dentibus suis fremet et ta-* « *bescet* ; *desiderium peccatorum peribit* [1]. »

Redoutable au pécheur la science de Dieu est la consolation du juste et son refuge contre

[1] Psalm. CXI.

le jugement d'une opinion ennemie de sa vertu. Dieu le voit, Dieu connaît la pureté de ses intentions, la rectitude de ses désirs, la loyauté de ses actions, c'est assez pour qu'il ait la paix. Prêtez-lui des desseins qu'il n'a pas, tournez à mal la franchise de ses paroles, calomniez sa vie innocente, ameutez contre lui toutes les passions, opprimez sa faiblesse, qu'il soit persécuté, dépouillé de tout et maudit par cette foule insensée qui n'adore que le succès et ne voit que des fautes sous le manteau de l'infortune, que lui importe ; Dieu voit tout, Dieu sait tout, Dieu répondra à la voix de son juste qui lui demande de le juger et d'éclairer sa cause, *judica me Deus et discerne causam meam*[1], et, tôt ou tard, il faudra bien que nous soyons d'accord non plus avec l'opinion des hommes, mais avec la science de Dieu.

II

Il est manifeste, Messieurs, que la science divine s'élève au-dessus de toute science par son objet, et que la manière dont cet objet est

[1] Psalm. XLII.

atteint nous donne déjà la mesure de la perfection intellectuelle de Dieu. Toutefois nous ne possédons encore, touchant cette perfection intellectuelle, que l'indication vague et sommaire des propriétés caractéristiques par lesquelles elle se recommande à notre humble admiration. Permettez-moi un rapide examen de ces propriétés. Plus nous aurons de lumière en un si grand sujet, plus notre âme ravie sera docile aux enseignements de la foi dont les principes, dit saint Thomas, procèdent directement de la science suprême de Dieu.

La première propriété de cette science, c'est son incommunicable nature. Elle ne se forme pas, elle est. Se former est le propre de la science humaine, qui procède par des actes successifs, et marche laborieusement à la conquête des causes, avant de pouvoir résoudre en elles leurs effets. Ce que nous appelons dans les diverses branches des connaissances humaines, le coup d'œil scientifique n'est point une faculté innée de notre esprit. Vous savez, Messieurs, à quel prix on l'acquiert, comment la vie s'use en ces luttes héroïques de l'intelligence cherchant, à travers les êtres dispersés,

les centres lumineux d'où l'on peut voir un ensemble, et de quelles glorieuses infirmités sont trop souvent payés nos labeurs et nos veilles. La science a ses martyrs objets de mon respect et aussi de ma tendre compassion. Vétérans du travail dont les yeux éteints ne peuvent plus interroger la nature, dont l'oreille affaiblie n'entend plus les voix harmonieuses du monde, dont la main tremblante ne peut plus soutenir la plume éloquente qui nous révélait les secrets de l'espace, du nombre, de la terre, du firmament, des éléments, de la vie, de l'âme, de la société, de l'histoire, que de peines vous vous êtes données et pour peu de chose ! Tandis que l'intelligence divine, sans retard, sans trouble, sans effort, s'empare d'un seul coup du centre même des êtres, de la cause universelle dans laquelle se révèlent toutes choses, même avant leur existence. Dieu voit pendant que nous cherchons, et, pris d'une immense pitié pour les désirs qui nous tourmentent, il s'apprête à nous communiquer sa propre vision. Consolez-vous de votre impuissance, ô savants, un jour vous participerez autant qu'il est possible à la science de Dieu ; vous verrez tous les êtres

dans leur centre, toutes choses dans leur cause universelle ; mais, entendez-le bien, cette science ne sera jamais en vous ce qu'elle est en Dieu. En vous elle est reçue, en Dieu elle est de source ; en vous elle perfectionne, en Dieu elle est la perfection subsistante ; en vous elle est accident, en Dieu elle est substance ; en vous elle ajoute à l'être, en Dieu elle est l'être même; car en Dieu, dit admirablement saint Thomas, « et l'intelligence, et celui qui a « l'intelligence, et l'objet de l'intelligence, et « le moyen par lequel cet objet est atteint, et « l'acte même de l'intelligence, tout cela est un « seul et même être. *In Deo intellectus, intelli-* « *gens, et id quod intelligitur, et species intelli-* « *gibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum* « *et idem*[1]. »

Un seul et même être ! Ces paroles, Messieurs, ne nous indiquent-elles pas la seconde propriété caractéristique de la science divine, à savoir, la parfaite unité de sa plénitude ? Dieu sait tout sans labeur ; mais vous n'ignorez pas que le plus grand des labeurs dans la science, c'est la recherche de l'unité. Nos longues et

[1] Summ. Theol., I p. quæst. 14, a. 4, c.

patientes analyses aboutissent à des synthèses partielles qui divisent la science en catégories dans lesquelles se classent, selon leurs aptitudes et leurs préférences, les intelligences humaines. Qui donc a jamais pu fondre, qui donc fondra jamais toutes ces catégories en un tout indivisible ? Pour parler exactement, nous avons des sciences : sciences philosophique, physique, mathématique, physiologique, économique, sociale, historique, etc. ; mais personne n'a la science, c'est-à-dire la synthèse de toutes les connaissances dans le plus simple et le plus élevé des principes. A ce sommet, la science est sagesse et Dieu seul est sage, seul il possède la plénitude infinie dans l'unité, tandis que nous, incapables de plénitude, nous sommes également incapables d'unité. Nos connaissances se divisent comme leurs objets ; en Dieu, causes et effets, principes et conclusions, êtres spirituels et matériels, choses nobles et viles, passé, présent, futur, possible, tout se fond dans la simplicité de l'être infini, en Dieu il n'y a qu'une connaissance, simple comme son essence, unique objet d'un seul et éternel regard [1].

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 14, a. 7.

Comme la division est le principe de la variabilité, l'unité est le principe de l'invariabilité, d'où, Messieurs, une troisième propriété caractéristique de la science divine : son immuable vérité. Connaître les choses comme elles sont, c'est posséder la vérité; aussi a-t-on dit justement que la vérité est une équation entre l'intelligence et son objet. « *Veritas est ad-* « *æquatio rei et intellectus.* » Si nous exprimons au dehors ce rapport d'égalité, il doit y avoir équation entre la connaissance et la parole ; en deux mots, Messieurs, nous pouvons être vrais dans le connaître et dans le dire.—« *Veritas est in cognoscendo et in dicendo.* »—Mais le sommes-nous toujous? Hélas ! comment l'immutabilité dans le vrai serait-elle la propriété d'un être mobile, qui n'avance que pas à pas vers la lumière des êtres et se voit obligé à chaque instant de compléter ou de réformer ses jugements, d'un être que peuvent tromper, sans qu'il s'en aperçoive, les changements successifs des choses sur lesquelles il a arrêté son opinion, d'un être que la peur ou l'intérêt pousse à la dissimulation et au mensonge ?

Nous voulons connaître ; mais incapables de

pénétrer d'un seul regard les objets de notre connaissance, nous les saisissons par un accident qui nous frappe et les définissons par leur caractère le moins stable, jusqu'à ce que de nouvelles révélations nous éclairent et nous apprennent à mieux définir. Dans la recherche des causes, nous nous arrêtons aux plus prochaines, en attendant que leurs rapports avec des causes plus élevées nous montrent l'enchaînement d'une série qu'il faut rattacher à son véritable principe. D'un jour à un autre jour, d'une année à une autre année, d'un siècle à un autre siècle, nous voyons s'accomplir dans l'esprit humain un mouvement progressif de la vérité, à moins que des insensés ne viennent dissiper l'héritage des générations et arracher au Sage cette douloureuse plainte : « Les vérités ont été « amoindries par les fils des hommes. *Dimi-* « *nutæ sunt veritates a filiis hominum* [1]. »

Nous connaissons, nous avons porté notre jugement ; aujourd'hui il est vrai, demain il ne le sera plus ; un des termes de l'équation se dérobe à notre insu ; c'est l'objet. Qu'une force

[1] Psalm. XI.

étrangère l'ait changé, qu'il se soit modifié lui-même, il n'importe, l'équation est brisée, la vérité n'est plus dans notre intelligence. Cet ami dont le cœur nous a séduits, cet homme public dont nous admirons le patriotique dévouement, ils sont, à l'heure présente, dignes de la haute opinion que nous nous sommes faite de leur mérite ; à quelque temps de là le travail ténébreux des passions les déprave, et, avant que leurs actions nous aient détrompés, l'un et l'autre ont menti à notre estime. Nous voyons encore un fidèle là où il n'y a plus qu'un traître, encore un grand citoyen là où il n'y a plus qu'un égoïste forcené et un vulgaire intrigant.

Nous connaissons le vrai ; mais avons-nous toujours le courage de le dire? — Non, Messieurs. Il n'est pas besoin de violence pour empêcher que notre parole se mette d'accord avec notre pensée. L'opinion qui pèse sur nous, un calcul d'orgueil, d'ambition et, quelquefois, de plus basse convoitise suffisent pour nous déterminer à profaner par le mensonge le don sublime de la parole. Il est des carrières honorables où se débattent les plus hauts intérêts des sociétés et où l'on fait métier de la duplicité.

Ceux-là se croient les plus dignes de considération qui savent le plus habilement mettre en œuvre cette maxime scélérate:—La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée.

O immutabilité de la vérité, je vous cherche aussi vainement que l'unité de la science parmi les enfants des hommes! Pour vous trouver, il faut que je monte à travers toutes les intelligences jusqu'à l'intelligence infinie, jusqu'à Dieu. En Dieu seul, la vérité est immuable, parce que, en Dieu seul, la science est une. Cette proposition, Messieurs, n'a pas besoin d'une longue démonstration. Dieu connaît tout dans un principe éternel et indivisible, nous l'avons prouvé; il ne peut donc y avoir en lui ni mouvement d'intelligence, ni progrès de connaissance, ni alternation de jugements. En même temps que Dieu voit tous les êtres dans leur éternel et indivisible principe, il voit leurs variations et altérations successives; rien ne peut donc ni le surprendre, ni se mettre, à un moment donné, en contradiction avec sa science. Mais je dis plus, Messieurs : la vérité est immuable en Dieu, parce que Dieu est la vérité même. Qu'est-ce que la vérité?—Une équation

entre l'intelligence et son objet;—mais quelles choses sont plus égales entre elles que l'intelligence divine et son objet? Dieu se connaît et connaît tout en lui-même. « Or, non-seulement, « dit saint Thomas, l'être de Dieu, objet de sa « connaissance, est conforme à son intelligence, « mais il est son intelligence même. Non-seule- « ment les êtres que Dieu voit sont conformes à « sa science, mais sa science est la mesure et la « cause de tout être et de toute science. Enfin « Dieu, en vertu de sa parfaite simplicité, est « lui-même son être, son intelligence, sa science. « Il ne faut donc pas se contenter de dire que la « vérité est en Dieu, car Dieu est la suprême et « première vérité, la vérité dans laquelle tout est « vrai [1]. » En Dieu la vérité est immuable, parce que c'est lui. Immuable en son essence, comment la vérité défaillirait-elle dans ses manifestations ? Nous savons que Dieu, maître souverain, ne peut subir aucune contrainte, qu'il n'a

[1] Esse suum (Dei) non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere. Et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus : et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit summa et prima veritas. (Summ. Theol., I p. quæst. 16, a. 5, c.)

Cf. eamdem quæst., aa. 1, 2, 6, 8.

rien à espérer ni à attendre puisque sa béatitude est parfaite; mais il y a plus; nous ne pouvons pas admettre que Dieu attente à sa propre existence. Or, un mensonge divin serait la négation même de l'être divin. Disons donc avec l'Apôtre :—*Impossibile est mentiri Deum* [1]. —Il est impossible que Dieu puisse tromper par sa parole. Vérité dans l'être, vérité dans le connaître, vérité dans le dire : *Veritas in essendo, in cognoscendo, in dicendo* ; voilà Dieu, Messieurs, objet et docteur invariables d'une science invariable comme son être [2].

Je viens de dire à l'instant, avec saint Thomas, que la science divine est la mesure et la cause de tout être et de toute science. Je vois dans cette affirmation une quatrième propriété caractéristique que j'appelle l'universelle efficacité de la science de Dieu. Si vous voulez me bien comprendre, souvenez-vous de ce que nous avons prouvé précédemment à propos de la connaissance des choses en Dieu. Il les voit, non d'une manière vague et générale,

[1] Heb., c. VI.

[2] Nam sicut omnino tu es, tu scis solus qui es incommutabiliter et scis incommutabiliter. (Aug., lib. XIII, *Confess.*)

et dans des causes indéterminées, mais selon leurs raisons propres, leur perfection spécifique et individuelle. « Ces raisons propres des « choses, ces exemplaires divins de toute perfec- « tion créée demeurent éternellement et immua- « blement, dit saint Augustin, dans l'esprit du « Créateur, c'est leur participation actuelle à « l'être de Dieu qui fait que les choses sont ce « qu'elles sont et comme elles sont[1]. » En un mot, Messieurs, l'idée est, en Dieu comme en nous, le premier principe des œuvres extérieures. « Telle est la force de l'idée que, sans « elle, il n'y a ni savant, ni sage. *Tanta vis in « idæis constituitur ut nisi his intellectis sapiens « esse nemo possit*[2]. » C'est toujours saint Augustin qui parle, et dans son commentaire sur la Genèse il va plus loin et déclare en ces termes la nécessité de l'idée dans l'œuvre divine. « Dieu « fait les êtres, mais il ne les ferait pas s'il ne les « connaissait pas, il ne les connaîtrait pas s'il ne « les voyait pas, il ne les verrait pas s'il ne les

[1] Singula propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris ?... Ipsæ æternæ incommutabiles manent ; quarum participatione fit, ut sic quidquid est, quoquo modo est. (Aug. *de diversis quæst.* LXXXIII q. 46, n. 2.)

[2] Lib. LXXXIII, qq. q. 46.

« avait pas [1]. » Il est bien évident que Dieu, la simplicité même, ne peut pas avoir en soi les êtres selon leur propre nature, reste donc qu'il les possède par les idées. Quelles sont ces idées? —Sont-ce des entités subsistantes comme l'ont prétendu certains philosophes ? — Nullement, car en Dieu rien ne peut subsister qui ne soit Dieu. L'essence divine n'est pas un miroir gigantesque devant lequel passent et repassent les libres et éternels exemplaires que doivent imiter les êtres, non plus un océan lumineux dont les flots submergent et roulent, sans fin, les images vivantes et distinctes de la création. Laissons les poëtes rêver de ces tableaux fantastiques et attachons-nous à la sublime réalité.

Les idées sont en Dieu, multitude immense et inséparable unité enchaînée à son essence ; car, comme le dit profondément l'angélique docteur, les idées sont l'essence divine elle-même en tant qu'elle est participable et qu'elle peut être imitée par les créatures [2]. Là il y a le

[1] Neque ea faceret, nisi ea nosset antequam faceret, nec nosset nisi videret, nec videret nisi haberet. (Aug. in V. lib. *de Genes. ad litteram*, cap. xv.)

[2] Unaquæque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem.

concept de chacun des êtres, de leurs règles, de leurs rapports, de leur ordre admirable. Un seul coup d'œil d'une unique science saisit, à la fois, les parties et l'ensemble et dirige pratiquement le *fiat* souverain qui doit féconder le néant, donner à la création le nombre, la mesure et le poids, et dégager l'ordre du chaos. Sans cette direction pratique, le *fiat* ne serait jamais prononcé et la puissance divine, à laquelle rien ne résiste, demeurerait éternellement stérile. Il est donc vrai de dire avec l'Ecriture que Dieu a tout fait par sa sagesse ; avec saint Augustin, que Dieu ne connaît pas les créatures parce qu'elles sont, mais que les créatures sont parce que Dieu les connaît; enfin, avec saint Denis, que la science divine est le suprême artiste de toutes choses [1].

Oh! comme cela rabaisse cette pauvre petite intelligence humaine dont nous sommes pourtant si fiers. Elle aussi a des idées, mais elle ne les prend pas dans son essence, il faut

Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic mutabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ. (Summ. Theol., I p. quæst. 16, a. 2, c.)

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. XIV, aa. 8 et 16. *Ibid.*, quæst. XV, aa. 1, 2, 3.

qu'on les lui donne ; elle aussi se sert de sa science pour créer, mais elle ne produit que des mouvements ou des formes imités de la nature, avec des êtres dont la force et la substance défient à jamais toute imitation ; c'est-à-dire, Messieurs, que notre science doit tout à la science divine : les êtres sur lesquels elle opère, les formes qu'elle emprunte, les forces qu'elle applique, les idées qu'elle met en œuvre, et l'intelligence elle-même qui reçoit ces idées.

En présence de cette grande vérité, n'est-ce pas que l'orgueil est une immense et sacrilége sottise ? Pour moi, il y a longtemps que j'ai compris l'universelle efficacité de la science divine et que j'ai prosterné mon esprit devant elle, n'attendant plus rien que de ses inspirations. En faisant ma prière j'ai appris du roi-prophète qu'il fallait s'approcher de Dieu pour être illuminé; je me suis approché. Approchez-vous avec moi, Messieurs, approchez-vous de cette science sublime et féconde qui ne demande qu'à répandre ses lumières. *Accedite ad eum et illuminamini* [1]. Approchez-vous par l'imitation de son adorable pureté. C'est parce que Dieu

[1] Psalm. XXXIII.

est au sommet de l'immatérialité qu'il est au sommet de la connaissance ; montez vers lui. Plus votre esprit se dégagera des étreintes de la matière, plus il dominera cette chair révoltée qui l'appelle dans les basses régions des appétits afin de l'envelopper de vapeurs ténébreuses et malsaines, plus sa transparence limpide sera sensible à l'irradiation de l'intelligence divine, soleil sans déclin de tous les esprits. *Accedite ad eum et illuminamini.* Approchez-vous par la foi et par une confiante prière. Quels que soient vos aspirations et vos désirs, la science divine vous répondra. Vous voulez spéculer sur les nombres ; mais qui sait mieux que Dieu la puissanee des nombres, puisque c'est par le nombre qu'il enchaîne chaque créature à l'ordre universel? Vous voulez connaître les secrets de la nature ; mais qui les connaît mieux que Dieu, devant qui sont présents tous les atomes, toutes les forces, tous les mouvements, tous les rapports, toutes les causes, tous les effets produits et tous les effets à produire? Vous voulez gouverner les hommes ; mais qui voit mieux que Dieu les mystérieux ressorts de toutes leurs actions, les influences

fatales ou propices qu'ils peuvent subir, et les conditions complexes du bien public qui doit être le but de tous les gouvernements? O science de mon Dieu! vous connaissez tout, et sans vous nous ne pouvons rien connaître. Malgré nos oublis et nos prévarications, c'est encore grâce à vous que nous sortons de la nuit d'une universelle ignorance. Mais quand nous vous invoquons, quels torrents de lumière, quels rayons vainqueurs dissipent les ténèbres de notre esprit! Quelle puissance vous donnez aux plus infirmes! Quelle pénétration aux plus aveugles! Alors on voit des merveilles : L'homme descendre dans les mystères de la conscience et lire couramment les plus secrètes pensées; l'homme planer au-dessus des âges et contempler avec vous les choses de l'avenir; l'homme monter jusqu'au ciel et en rapporter vos saints enseignements. Nous ne demandons pas d'aussi grandes grâces, ô lumière infinie! faites seulement que nous ne désirions rien savoir ici-bas que par vous, en attendant le jour où nous saurons tout en vous.

NEUVIÈME CONFÉRENCE

LA VOLONTÉ DIVINE

NEUVIÈME CONFÉRENCE.

LA VOLONTÉ DIVINE.

Eminentissime Seigneur, Messieurs,

Dieu est intelligent, le fruit de son intelligence c'est sa science; science universelle quant à son objet, incommunicable quant à sa nature, parfaitement une dans sa plénitude, immuable dans sa vérité, source féconde de tout être et de toute science ; voilà ce que nous avons démontré dans notre précédente conférence. Or, la conséquence inévitable de cette démonstration, c'est que, en Dieu, il y a une volonté ; car, comme le dit fort bien saint Thomas: La volonté suit l'intelligence : *Voluntas intellectum consequitur*[1]. L'intelligence voit et dirige, mais lumière froide et stérile, elle ne

[1] Summ. Theol., I p. quæst. 19, a. 1.

pourrait ni jouir de ce qu'elle connaît, ni aboutir à aucune production, si elle n'était aidée de la volonté dont le propre est de tendre au bien, de le saisir, de nous en donner le goût, la joie et le repos. La volonté est aux êtres intelligents ce qu'est l'appétit aux êtres dépourvus de connaissance ; elle complète la nature parce qu'elle la meut immédiatement vers la perfection et la pousse à l'action.

L'appétit commande à l'animal sur l'indication des sens, la volonté nous incline à exécuter ce que conçoit l'intelligence. *Inclinatio ad agendum quod intellectu conceptum est pertinet ad voluntatem*[1]. Jamais l'idée ne sortira de nous et ne deviendra une œuvre si le vouloir nous fait défaut. En vain la caresserons-nous pendant de longues heures et de longs jours ; le choc énergique qui la doit produire au dehors venant à manquer, il ne nous restera que le stérile et misérable honneur d'avoir conçu sans pouvoir enfanter. Aussi faisons-nous peu de cas de ces rêveurs inutiles qui condamnent à l'infécondité une âme généreusement douée

[1] Summ. Theol. I. p. quæst. 19. a. 4.

parce qu'ils n'ont pas la force de vouloir, et ne comptons-nous sur les grandes œuvres que là où il y a près d'une puissante intelligence une robuste volonté. Sur ces données, vous devez conclure, Messieurs, que la volonté est dans l'être divin la nécessaire et inséparable compagne de l'intelligence.

Toutefois, prenez-y garde, la volonté n'est point en Dieu ce qu'elle est dans les créatures : une faculté indigente et pleine de désirs qui n'aspire que goutte à goutte le bien dont elle est avide, une faculté qui a besoin d'être mue par un bien placé hors de l'être qu'elle meut elle-même, une faculté que ses actes multiples et successifs perfectionnent. La volonté divine se rassasie, sans le désirer ni l'attendre, du bien même de l'être divin ; elle n'a pas d'autre fin que ce bien, il est essentiellement en elle et elle est essentiellement en lui ; quoiqu'elle puisse produire une multitude immense d'êtres et de perfections son acte ne se multiplie ni ne se divise, il est unique et éternel comme elle ; elle est son acte, son acte est elle. En deux mots, Messieurs, comme Dieu est son intelligence et sa science, il est sa volonté et son

vouloir[1]; c'est toujours à cette rigoureuse et profonde formule que nous ramène la simplicité de Dieu quand il s'agit d'énoncer sa perfection.

Je ne m'arrêterai pas davantage à l'existence et à la nature de la volonté en Dieu, mais j'étudierai avec vous son acte comme je l'ai fait pour l'intelligence. Cette étude sera le simple commentaire des noms que l'on donne d'habitude à la volonté divine. Lorsque l'on considère son mode d'action, on l'appelle la libre et toute-puissante volonté de Dieu; lorsque l'on considère ce qu'elle veut, on l'appelle la très-sainte volonté de Dieu. Expliquer la liberté, la toute-puissance et la sainteté de la volonté divine, tel est l'objet de la présente conférence.

Messieurs, je n'entrerai pas aujourd'hui en matière sans réclamer de vous un hommage d'admiration et de reconnaissance pour un homme à qui vous devez les sublimes enseignements que vous venez entendre. Cet homme fut frappé, avec beaucoup d'autres, il y a plus d'un siècle, par deux sentences de bannis-

[1] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 19, a. 1 ad 2 et 3; a. 2, ad 4.

sement dont l'une avait pour but de séparer la raison moderne d'avec la raison du moyen-âge, l'autre de préserver la théologie des invasions de la métaphysique. Mais voyez comme Dieu se rit des jugements des hommes. Hier nous célébrions le sixième centenaire de la mort du grand Thomas d'Aquin, et aujourd'hui sa doctrine pleine de vie s'impose au plus bel auditoire du monde. Ce n'est pas moi, Messieurs, c'est saint Thomas que vous venez écouter ici ; moi, je ne suis qu'un truchement, saint Thomas est votre docteur. Demandez-lui donc, pour vous et pour moi, la force de gravir les hauteurs célestes où plane son génie, et la lumière divine dont il est le sublime professeur : « *O Thoma, « laus et gloria Prædicatorum Ordinis, nos trans- « fer ad cœlestia, professor sacri numinis*[1] .»

I

Être libre, Messieurs, c'est posséder, à l'abri de toute contrainte et de toute nécessité, l'empire de soi-même ; être l'arbitre de ses actes de telle sorte que l'on puisse,

[1] *Antienne de l'office de saint Thomas*, rite dominicain.

de son plein gré, agir ou ne pas agir, vouloir une chose ou ne la vouloir pas. Dès que la violence intervient, la liberté commence à disparaître. Aujourd'hui, je puis aller où bon me semble, user de mes membres comme il me plaît ; mais si vous me saisissez, si vous m'emprisonnez et m'enchaînez, si vous me faites souffrir, je ne suis plus libre. Les actes que m'arrache votre barbarie n'ont aucune valeur sur laquelle il vous soit permis de compter, je puis les renier quand je redeviens maître de moi-même et vous laisser à la honte d'avoir abusé de ma faiblesse. Cependant je puis ne pas être faible, braver héroïquement toutes les tortures et vous apprendre que ma liberté habite un lieu inaccessible, où elle se rit de vos attentats. Vous voudrez en vain me faire renoncer à mes croyances, à mes espérances, à mes affections, vous vous pencherez en vain sur mes lèvres martyrisées pour y surprendre un aveu, un consentement contraire à mon droit et à ma vertu ; ce renoncement, cet aveu, ce consentement, vous ne les aurez pas malgré moi. Je laisserai déchirer mon corps, couler le sang de mes veines, j'attendrai la mort et je crierai

sans cesse : Je crois, j'espère et j'aime, que le droit triomphe et que le monde périsse. *Fiat jus et pereat mundus.* Je crierai cela, Messieurs, jusqu'à ce qu'ait cessé de battre ce cœur généreux et fort où la liberté est inviolable.

Il n'y a donc, à bien prendre, que le corps qui puisse être esclave de la violence ; l'âme s'y soustrait par sa noble nature et ses courageux efforts. Il n'en est pas de même de la nécessité. Issue de lois sur lesquelles repose l'ordre universel, elle commande, elle s'impose, elle imprime un mouvement qu'il faut suivre, sous peine de ne plus être dans sa propre nature. C'est la nécessité qui préside à la gravitation des corps vers les corps, des instincts vers les biens sensibles, des volontés vers la béatitude. Raidissez-vous contre l'attrait magique de la félicité ; essayez de protester contre la voix impérieuse qui ébranle tout votre être et chante nuit et jour l'hymne de vos destinées en ces trois mots : il faut être heureux, vous ne le pourrez pas; votre esprit, votre cœur, votre corps lui-même se laissent prendre et ravir ; vous voulez être heureux. A chacun des objets qui se rencontrent

sur le passage de votre vie anxieuse et tourmentée vous demandez : N'es-tu pas le bonheur que je cherche ? Souvent arrêtés, presque toujours déçus, vous ne quittez une étape inhospitalière que dans l'espoir d'en trouver une autre où vos fiévreux désirs pourront se reposer. Tout va bien, si, désabusés des mensonges de ce monde, vous savez espérer en paix les jours meilleurs d'une meilleure patrie. Mais enfin, désabusés ou non, il est certain, Messieurs, que vous subissez l'empire de la nécessité. La loi qui régit l'irrésistible tendance de votre volonté ne vous fait pas violence ; mais vous lui répondez spontanément et inévitablement par des désirs en attendant la jouissance et le repos.

Nul de vous ne songe à se plaindre, n'est-ce pas, ni ne se croit amoindri et déshonoré par cette nécessité ? Pourquoi cela ? C'est qu'elle vous vient de Dieu, qui la subit lui-même sans que sa perfection en souffre. Soleil sans déclin, océan de vie, nature pleine et parfaite, douée de tous les charmes, beauté inénarrable, bonté infinie, Dieu ne peut pas ne pas se vouloir et s'aimer tel qu'il est; se vouloir et s'aimer c'est son bonheur. Rien de violent, rien d'aveugle, rien de dé-

raisonnable dans l'attrait qui le tourne vers lui-même et le retient en son essence. Tout y est douceur, lumière, raison infinie, et cet attrait, loin de nuire à l'universelle puissance de sa volonté, lui donne la plénitude même de l'être divin. Cependant, Messieurs, il y a là une nécessité, et puisque nous sommes à la recherche de la liberté de Dieu, évidemment ce n'est point dans l'acte de sa volonté vis-à-vis de sa suprême perfection que nous devons la rencontrer. Où donc est-elle ? Dans l'acte de la volonté divine vis-à-vis des créatures.

Les anciens avaient inventé un être froid et implacable qu'ils appelaient le Destin. Sans yeux, sans oreilles, sans raison, sans entrailles, et cependant munie d'une volonté toute-puissante, maîtresse des dieux et des hommes, cette effroyable divinité poussait les êtres devant elle plutôt qu'elle ne les gouvernait. Mais elle a fait son temps; notre raison, affranchie par de pures et nobles leçons, a célébré les funérailles du *Fatum* et enterré avec lui l'odieuse superstition qui déshonorait le ciel et épouvantait le genre humain. Aujourd'hui, un homme qui invoque le Destin fait pitié s'il ne prête à rire. Nous

Universitas BIBLIOTHECA O. M. I. Ottaviensis

croyons que Dieu est libre, soit qu'il crée, soit qu'il gouverne, soit qu'il répande ses dons, soit qu'il les retire ; nous le croyons, Messieurs, parce que la foi l'enseigne, parce que nos actes religieux le proclament, parce que la perfection de Dieu l'exige.

Parcourez l'Écriture, l'histoire la plus complète des rapports de Dieu avec la créature, vous ne trouverez pas une seule page où il ne soit appelé *maître* et *seigneur*, noms qui, dans la contexture des récits ou des enseignements, tendent à faire ressortir bien moins la nécessité du premier principe que la souveraine indépendance de sa volonté. Cette souveraine indépendance s'exerce en toute œuvre divine. Ce n'est pas des nécessités de sa nature, mais de sa libre volonté, que Dieu prend conseil pour agir au dehors. *Omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ* [1]. Esprit unique et toujours le même, il distribue à son gré tous les dons. *Hæc operatur unus atque idem spiritus dividens singulis pro ut vult* [2]. Veut-il faire miséricorde et se montrer clément aux pécheurs, il n'écoute que

[1] Eph., cap. I, 5.
[2] I Cor., cap. XII, 11.

son bon plaisir. *Miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit* [1]. Enfin dans ses vengeances il agit librement. *Deus ultionum libere egit* [2].

Pendant que l'Écriture nous enseigne en termes précis la liberté de Dieu, notre vie religieuse la proclame ; car nous y renouvelons sans cesse un acte qui devient incompréhensible dès qu'il s'adresse à la nécessité. Je veux parler de la prière, Messieurs, cet épanchement d'une nature indigente dans un cœur libéral, ce cri de la misère à la suprême bienfaisance. L'homme prie, et quoi qu'on dise, quoi qu'on fasse, jamais on ne l'empêchera de prier. On invente des systèmes pour lui prouver qu'il se condamne à un acte inutile, il méprise ces systèmes ; on use de violence pour l'empêcher d'approcher des sanctuaires où il espère trouver grâce devant Dieu, il brave la violence ; l'orgueil lui conseille de ne faire appel qu'à son courage et à son grand cœur, mais l'orgueil se lasse de souffrir et la misère triomphante dit à celui qu'elle opprime :—Pourquoi te révolter et t'en-

[1] Exod., cap. XXXIII, 19.
[2] Psalm. XCV.

durcir ? A genoux, malheureux, à genoux, il est temps!—Non, non, Messieurs, les systèmes, la violence, l'orgueil ne résistent pas à ces flots d'amertumes et d'angoisses qui débordent du cœur humain tourmenté par l'infortune, à cet ouragan de désirs qui demande aux heures de crise secours et protection. Solitaire à son foyer, en foule dans les lieux que la clémence du Ciel a rendus célèbres, l'homme prie.—« O Dieu, dit-il, viens à mon aide, hâte-toi de me secourir. — Seigneur, sauve-nous, nous périssons. Seigneur aie pitié de ton peuple et ne lui fais pas porter à toujours le joug de ta colère.» — Et quand les portes du ciel ébranlées par les supplications des misérables s'entr'ouvrent pour laisser tomber la grâce désirée, quels tressaillements, quelle joie, quelles fêtes, quels hymnes d'amour et de reconnaissance ! —« Nous te louons, ô Dieu, s'écrient des milliers de voix, nous confessons que tu es maître de tes dons. *Te Deum laudamus, te Dominum confitemur.* »

Je vous le demande, Messieurs, de pareils actes peuvent-ils tromper et n'être qu'une déperdition grotesque du sentiment religieux? Vous ne le pensez pas ; si vous le pensiez, vous

n'oseriez pas le dire, tant il y a de grandeur et de majesté dans l'humanité priante. Cependant il faudrait le penser et le dire bien haut si l'effusion des dons de Dieu était réglée par la nécessité et non par la liberté. La nécessité est implacable et sourde aux cris des malheureux, la liberté se laisse émouvoir. Si Dieu n'était pas libre il y a longtemps que nous aurions entendu sa voix nous dire : « Taisez-vous donc, ne m'importunez plus de vos plaintes inutiles, ne jetez plus au néant vos prières et vos larmes, j'ai les mains liées, je ne puis rien faire pour vous. » Mais Dieu n'a pas dit cela ; au contraire il nous engage à demander pour recevoir: *Petite et accipietis*. Les biens qui viennent de lui ne sont donc pas des *biens dus*, des biens que la nécessité arrache à ses paternelles entrailles ; ce sont des *bienfaits*. Il est infiniment libéral, et, selon la belle parole de Sénèque, la libéralité reçoit son nom de la liberté. *Liberalitas, quia a libero animo proficiscitur, ita nominata est* [1].

Il serait vraiment étrange que nous pensions

[1] Lib., *de Vita beata*, cap. XXIV

nous glorifier d'une perfection qui manquerait à la source de toute perfection ; car, vous ne l'ignorez pas, la liberté est une perfection, et des meilleures, puisque de soi elle ne suppose aucune imperfection. Il y a des perfections relatives qu'il faut nier de Dieu sous certains rapports comme l'étendue qui suppose la divisibilité, la durée qui suppose la succession des instants, le mouvement qui suppose la variabilité ; mais il y a des perfections absolues que l'on appelle simplement perfections, *perfectiones simpliciter*, qu'il faut affirmer de Dieu jusqu'à l'infini comme la simplicité, l'intelligence, la sagesse, la bonté. Ajoutez la liberté, Messieurs, et soyez fiers de la posséder : elle est de tous les dons naturels celui qui nous honore le plus. J'admire le talent, mais je lui préfère un cœur libre. Un homme peut n'avoir qu'un petit esprit, s'il est vraiment indépendant, il a droit à nos respects ; celui-là au contraire qui se laisse enchaîner jusqu'à ne pouvoir plus rompre des alliances coupables, ni sortir d'une position immorale, je le méprise, eût-il la plus belle intelligence du monde. L'intelligence fait les hommes éclairés et les nations policées ; la li-

berté fait les héros, les saints, les martyrs, les grands peuples. Par l'intelligence, je ne mérite rien; par la liberté, je puis tout mériter, et, en définitive, si l'on rend quelques hommages à mes lumières, c'est à ma liberté qu'ils reviennent ; car mon intelligence n'aurait rien fait si je n'eusse voulu librement qu'elle se mît à l'œuvre.

Soyons logiques, Messieurs, n'offensons pas, par une injuste restriction, les principes qui nous ont servi jusqu'ici à connaître les perfections de Dieu. Tout bien créé appartient sous une forme infinie au bien suprême ; donc, nous ne pouvons pas refuser l'honneur de la liberté à celui qui mérite tout honneur et toute gloire, et puisqu'il est grand, puisqu'il est beau de pouvoir dire sans contrainte :—je veux ou je ne veux pas, — l'être parfait ne peut manquer de cette grandeur, de cette beauté. Comme Dieu a infiniment plus de droits que nous à s'appeler sage, il a infiniment plus de droits que nous à s'appeler libre. Car, vous n'en disconviendrez pas, ce qui fait la suprême perfection d'un acte libre, c'est la suprême indépendance de sa détermination. Or, Messieurs, nous n'avons pas,

nous, cette suprême indépendance ; si j'analyse nos choix, je découvre toujours quelque attrait qui les fait pencher d'un côté plutôt que d'un autre, quelque chose qui n'est pas nous-mêmes et qui joue concurremment avec nous le rôle de cause dans nos déterminations. Dieu, au contraire, est à une distance tellement grande des êtres qu'il crée et qu'il gouverne, qu'ils ne peuvent avoir, de leur propre nature, aucun attrait pour lui ; sa bonté lui suffit. C'est cette unique bonté qui le détermine à agir au dehors, c'est lui-même et lui seul qui est la cause de son acte libre [1].

Dieu est libre et cependant, me direz-vous, il ne retire aucun honneur de sa liberté ; car il ne peut ni mériter, ni démériter. Se produire dans la lutte, triompher des attraits du mal pour se fixer dans le bien, n'est-ce pas là vraie gloire de nos déterminations ? O guerre cruelle et sublime de notre âme toujours combattue par les mortels ennemis de la vertu, nous te devons nos hontes et nos remords, mais aussi nos plus grandes joies, l'estime de nos semblables et la

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 14, a. 10 et a. 5.

couronne immortelle qui récompense les généreux efforts de l'homme libre! — Que prétendez-vous, Messieurs, par cette apologie de vos combats et de vos victoires? Me prouver que la liberté consiste essentiellement à ne pouvoir choisir qu'entre ces deux contraires, le bien et le mal? Mais vous savez bien que cela n'est pas. Si je me décide à agir ou à ne pas agir, à faire tel bien plutôt que tel autre, cela suffit pleinement à ma liberté, il n'est pas nécessaire que vous me placiez dans l'alternative du bien et du mal. Écoutez ces remarquables paroles de Leibnitz : « C'est la vraie liberté, et la plus « parfaite, de pouvoir user le mieux de son « franc arbitre et d'exercer toujours ce pou- « voir sans en être détourné par la force « externe ni par les passions internes; dont « l'une fait l'esclavage des corps et les autres « font celui des âmes. Il n'y a rien de moins « servile que d'être toujours mené au bien, et « toujours par sa propre inclination, sans « aucune contrainte et sans aucun déplaisir[1]. » Lors donc que nous faisons le mal, Messieurs,

[1] *Essais de Théodicée.*

ce n'est point en vertu d'un perfectionnement de notre liberté, mais bien plutôt par sa défection. Il n'est pas plus parfait dans l'ordre moral de pouvoir renverser l'harmonie des fins, qu'il n'est parfait dans l'ordre intellectuel de pouvoir renverser l'harmonie des principes [1]. Si nous voyions clairement le bien dans sa ravissante splendeur, le mal dans sa hideuse difformité, soyez bien persuadés que nous ne balancerions pas un instant; sans lutte, sans efforts, nous nous déciderions pour le bien. Mais Dieu a permis, pour notre épreuve, que l'ignorance et les passions jetassent un voile sur notre esprit et que de coupables erreurs déshonorassent notre liberté. Sans doute, nous ne voulons pas le mal pour le mal, cependant,

[1] Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem, quod ad virtutem intellectus pertinet ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius: unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus. (Summ. Theol., I p. quæst. 62, a. 8 ad 3.)

victimes des ténèbres que nous n'avons pas su dissiper, des appétits que nous n'avons pas eu le courage de dompter, nous mettons le bien là où il n'est pas, ou plutôt nous le détournons de sa véritable et éternelle destination. La créature gémit de se voir outragée et la conscience, dans le drame intime du remords, nous fait entendre ce mot vengeur : Esclave ! *Qui facit peccatum servus est peccati* [1]. Est-ce cette honte que vous réservez à Dieu en réclamant pour lui la liberté du bien et du mal ? Ah! Messieurs, ne blasphémez pas à la fois sa béatitude, sa science et son inviolable sainteté. Le suprême bienheureux n'a pas besoin d'épreuves, la lumière éternelle ne souffre pas les ombres autour d'elle, le très-saint ne connaît pas les désirs qui vous obsèdent, les appétits qui vous tourmentent, ni n'entend la voix odieuse des convoitises qui crient sans cesse : *Affer ! affer !* Apporte ! apporte ! Dieu est tout entier à la jouissance du plus grand des biens, sa science profonde lui en révèle toutes les amabilités, et sa volonté très-pure ne peut se

[1] Joan., cap. VIII, 34.

défendre d'être enchaînée par un invincible et inépuisable amour. Non ! non ! Dieu ne peut pas vouloir le mal ; car le bien par essence ne peut pas se nier lui-même [1] et loin de voir en cela un défaut à la liberté de Dieu, admirez sa perfection [2].

Mais vous insistez, Messieurs, et, prenant pour point de départ non plus la nature défectible des actes humains, mais la nature indéfectible des actes divins, vous n'y voulez point voir de liberté. En effet, dites-vous, l'acte par lequel Dieu veut est unique et indivisible. Il ne survient pas dans le temps, il précède tous les temps ; il ne fléchit pas selon les événements et les circonstances, il demeure perpétuellement tel qu'il fut à l'origine ; l'éternité et l'immutabilité sont ses caractères propres et indéniables. Or, l'éternité et l'immutabilité répugnent à la liberté. L'acte libre doit pouvoir changer à chaque instant et fléchir au gré de celui qui le pose. Aujourd'hui nous prenons une résolution ;

[1] Deus enim omnino peccare non potest, sicut non potest negare seipsum. Homo autem potest peccare et Deum negare : sed si nolit non facit. (Aug., Lib. XXII, *contra Faustum*, cap. XXII.)

[2] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 19. a. 9.

il faut que demain, tout à l'heure même, nous puissions la changer si l'on veut que nous soyons libres. Dès que l'éternité et l'immutabilité s'emparent d'une détermination et lui donnent leur empreinte, il n'y a plus de bon plaisir, partant plus de liberté.

Détrompez-vous, Messieurs ; vous êtes ici victimes d'une illusion malheureusement trop commune quand nous raisonnons des choses divines. Vous croyez naïvement prendre pour point de départ la nature indéfectible de Dieu, dans le fait, c'est votre nature défectible qui se met en avant et vous donne sa mesure pour juger l'infini. Oubliez vos infirmités et regardez de plus près la perfection du libre arbitre, vous verrez que de soi l'éternité et l'immutabilité ne sont point en désaccord avec elle. Est-ce parce que vous tenez inflexiblement une vieille résolution, prise dans toute la maturité de votre sagesse, que vous êtes moins maîtres de vous-mêmes, moins indépendants des hommes et des choses, moins glorieux de votre liberté ? Et si nous supposions que dès le premier instant de votre vie vous avez eu la révélation complète de sa durée et des milieux où elle devait s'épa-

nouir, que, conséquemment à cette révélation, vous avez pris, de votre plein gré, une détermination fixe qui doit vous préserver de toute surprise et de toute défection, faudrait-il dire que votre détermination n'est pas libre ? Mais ce serait le comble de la déraison ; car être dégagé des infirmités qui nous mettent dans la nécessité de nous reprendre sans cesse à vouloir, c'est, si je ne me trompe, la plus haute perfection de la liberté. Or, Messieurs, cette haute perfection de la liberté existe en Dieu. Être éternel, il ne veut que sur le conseil de son éternelle et immuable sagesse, pour être éternel et immuable comme sa sagesse son vouloir n'en est que plus libre [1].

Cependant, Messieurs, vous pouvez me proposer une véritable difficulté, sur laquelle, de l'avis des plus doctes théologiens, la raison ne pourra jamais dire son dernier mot. La voici dans toute sa forte et noble sincérité : le vouloir de Dieu ne procède pas d'une puissance, c'est un acte unique et indivisible que l'on ne peut pas, en vertu de la simplicité divine, distinguer réellement de l'être divin ; l'être divin est né-

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 19, a. 7.

cessaire, donc le vouloir divin est nécessaire ; comment concilier cela avec la liberté ?

J'ai déjà dit, Messieurs, que pour ce qui regarde son infinie bonté, Dieu ne peut pas ne pas se vouloir tel qu'il est. Pour ce qui regarde les créatures, voici ce que nous enseigne saint Thomas. Dieu veut les créatures, mais non pas d'une nécessité absolue, car bien qu'elles soient ordonnées au bien suprême, il n'en a pas besoin pour atteindre ce bien ; cependant il les veut d'une nécessité hypothétique, c'est-à-dire que, supposé qu'il se détermine à créer, il ne peut pas ne pas avoir pris éternellement cette détermination, et cette détermination est immuable comme son être [1].—Mais, m'objecterez-vous si Dieu ne se détermine pas à créer ? — Eh bien ! c'est qu'il se détermine, aux mêmes conditions que je viens de dire, à ne pas créer. — Alors son acte n'est plus le même ?— Quant à son objet extérieur et contingent, oui; en lui-même, non. Que Dieu veuille créer ou ne pas créer, c'est toujours par le même acte d'une volonté nécessaire de soi qui se étermine à

1 Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 19, a. 3.

produire ou à ne pas produire un effet avec lequel elle n'a aucun rapport nécessaire[1]. Ainsi parle saint Thomas. Prouvez contre lui, Messieurs, que le même acte divin ne peut pas être à la fois nécessaire et libre selon ses diverses relations soit avec le bien suprême, soit avec des objets tellement dominés par la perfection infinie qu'ils ne peuvent avoir pour elle aucun attrait. Prouvez que le même acte divin nécessairement appelé par l'être parfait ne peut pas être en même temps souverainement indépendant des êtres imparfaits. Prouvez que des créatures pour qui Dieu est tout et qui ne sont rien pour Dieu peuvent, qu'elles existent ou qu'elles n'existent pas, modifier son être. Prouvez cela, je vous prie. — J'attends et je suis tranquille, car je sais à l'avance que vos efforts n'aboutiront qu'à des subtilités où les méprises fausseront et stériliseront à chaque instant le raisonnement. Sans vous en douter, vous chercherez à appliquer à l'infini votre propre mesure. Vous spéculerez malgré vous

[1] Cùm bonitas Dei sit perfecta, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium. — Determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam. (Summ. Theol. I. p. quæst. 19, a. 3, c. et ad 5.)

sur la nécessité comme s'il s'agissait d'une loi supérieure à Dieu qui l'oblige d'être ce qu'il est et comme il est, vous ressusciterez le destin, tandis que Dieu n'est nécessaire que parce que rien ne subsiste que par lui, et parce qu'il subsiste de lui-même. Vous vous représenterez obstinément la liberté comme une puissance indifférente à plusieurs actes et recevant de son objet une détermination perfective, tandis que la liberté divine est un acte pur et simple, indifférent à plusieurs objets et déterminant leur perfection [1]. Enfin vous me prouverez que vous ne comprenez rien, que vous ne pouvez rien comprendre à la nature et à l'accord de la liberté en Dieu, et vous serez impuissants à détruire en mon esprit les deux certitudes que voici. En premier lieu, il est certain que Dieu est souverainement indépendant des créatures ; car s'il y avait de lui aux créatures une tendance nécessaire, non-seulement les créatures ne pourraient pas ne pas être, mais il faudrait

[1] Deus qui est primum agens omnium rerum, non sic agit, quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur ; quia non est in potentia, ut aliquid acquirere possit, sed solùm in actu perfecto, ex quo potest elargiri. (Summ., *contrà Gent.* Lib. III, cap. 18.)

qu'elles fussent toutes simultanément à l'état d'être indéterminé et infini, ce qui est une absurdité ; devant cette nécessaire absurdité, je conclus à la nécessaire liberté de Dieu [1]. En second lieu, il est certain que la liberté est une perfection ; or, toute perfection doit être nécessairement en Dieu, donc il y a nécessité pour Dieu d'être libre. Ces deux certitudes me suffisent, Messieurs, et je chante avec le mélodieux Pindare :

> Au delà de ce monde
> La vérité profonde
> A l'ignorant se cache aussi bien qu'au savant.
> On la poursuit en vain ; n'allons pas plus avant [2].

Qu'il y ait une énigme sacrée dans l'accord de la liberté divine et de la nécessité, je m'y résigne sans peine. J'adore dans cette sainte obscurité la majesté de mon grand Dieu et j'attends en paix le jour des révélations en répétant ce cri de l'Apôtre : *O altitudo !* ô profondeur !

[1] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 19, a. 4, c.

[2] (Quod ultra est sapientibus inaccessum est et insipientibus non igitur persequar, vanus enim essem.) Τὸ πορσω δ' ἔστι σοφοῖς ἄβατον κἀσόφοις οὐ μὴν διώξω κενος εἴην Pindare, *Olymp.* 3 in fine.

Dieu veut librement ; mais vous comprenez, Messieurs, que la volonté libre de Dieu manquerait de plénitude si elle rencontrait quelque part un irrésistible obstacle. Il faut donc qu'elle soit armée de la toute-puissance, toute-puissance active qui convient dans un degré suprême à la suprême activité [1]. Un Dieu qui ne peut pas tout ce qu'il veut n'est plus un Dieu. *Qui quod vult non potest Deus non est* [2]. « Quelle étrange « composition, dit subtilement un vieil auteur, « il y aurait dans l'être divin si la puissance « n'égalait pas en lui la plénitude de la science « qui embrasse tout le possible. La science et la « puissance de Dieu étant ensemble la même « chose que son être, il s'ensuivrait que le même « être serait à la fois et plus grand et plus petit « que lui-même, ce qui est une monstrueuse « absurdité [3]. » Aussi, Messieurs, l'existence de Dieu prouvée, personne ne peut songer sérieusement à nier la toute-puissance de sa libre volonté. L'Écriture est remplie de sa louange,

[1] Cf. Summ. Theol I p. quæst. 25, a. 1.

[2] Petr. chrysolog. serm. CXLI.

Non enim vere Deus est qui quod vult non potest. (Tertul. cont. Marcion. c. II.)

[3] Si aliquid de potentiæ plenitudine intelligit quod habere non possit, erit majus aliquid in ejus nosse quam in ejus posse,

c'est le seul attribut dont il soit fait mention dans le symbole, parce que c'est, si je puis m'exprimer ainsi, le plus voyant. Il entre dans notre âme par toutes les portes de nos sens, il s'impose par un fait éclatant qui se perçoit avant tous les autres, le fait de l'existence, il convainc notre faiblesse, il nous met à notre place, il nous sert de point de départ pour découvrir l'une après l'autre toutes les perfections divines.

Bref, Dieu est tout-puissant, il peut tout ce qu'il veut. *Quidquid vult potest.* C'est à lui plutôt qu'à nous qu'il faut appliquer cette fière devise dont nous nous servons quelquefois pour nous encourager à l'action : *Vouloir c'est pouvoir.* Sans doute une énergique résolution peut triompher des impossibilités imaginaires que la crainte ou l'amour de notre repos enfante à plaisir ; mais il n'en est pas moins vrai que notre puissance est bornée par d'autres puissances dont nous n'avons pas toujours la mesure, et que souvent nous sommes au bout de

quorum neutrum aliud est quam ipsius esse. Erit ergo unum idemque esse et seipso majus, et seipso minus quo nihil est impossibilius. (Richard Victorinus. Lib. I, *de Trinit.* cap. 21.)

nos forces physiques et morales avant d'être au bout de notre vouloir. Tels voudraient convaincre qui échouent devant l'obstination de la sottise ou l'endurcissement des passions ; tels voudraient s'emparer d'une situation qui la voient passer à de plus honnêtes, bien qu'ils aient joué le grand jeu de leur audace et de leur habileté. Enfin, Messieurs, *vouloir c'est pouvoir* est un mensonge de notre orgueil ou un vain déguisement de notre faiblesse.

En Dieu seul la volonté et la puissance sont identiques, et l'acte dans lequel elles se manifestent conjointement et souverainement est celui qui fait passer toutes choses du néant à l'être [1]. Si grand que soit notre génie, si loin que s'étende notre pouvoir, si merveilleux que soient les progrès de notre royale domination sur le monde, nous avons besoin de l'être pour agir, et le terme de notre action ne sort pas de l'ordre des relations et des formes. Dieu n'a pas besoin de l'être, il le crée, et à ce point de vue l'on peut dire qu'il n'y a rien de grand,

Θεοῦ δὲ ἡ δύναμις ἐν τούτῳ φανεροῦται ὅτι ἐξ ουκ ὄντων ποιῇ ὅσα βούλεται (Theop. Antioch. Lib. *ad aut*).

rien de petit dans son œuvre. L'atome comme la sphère immense, la matière comme l'esprit ne se peuvent mesurer, quant au fait de leur existence, qu'avec l'infini. Il faut être aussi infiniment puissant pour créer un grain de sable que pour créer les myriades d'êtres qui peuplent les espaces. Le poëte a bien dit :

L'insecte vaut un monde : ils ont autant coûté [1].

Dieu crée, c'est assez vous dire, Messieurs, que sa volonté possède un souverain domaine sur tout être et sur toute vie. Il est impossible d'être le maître absolu de l'existence sans être en même temps le maître absolu de ses manifestations.

Dieu peut donc tout ce qu'il veut ; dans le ciel, sur la terre, dans la mer et dans tous les abîmes. *Omnia quæcumque voluit fecit* : *in cœlo, in terrâ, in mari et in omnibus abyssis* [1]. *In cœlo*: Dans le ciel d'azur où brillent les astres ; dans le ciel de l'âme que la raison éclaire, où scintillent comme des étoiles nos souvenirs et nos pensées ; *in terrâ :* sur la terre inanimée où

[1] Lamartine. Médit. II. l'*Homme*.
[2] Psalm. CXXXIV.

germent les plantes, où se meuvent les vivants ; sur la terre animée, notre corps, dont tous les mouvements semblent n'obéir qu'à notre esprit; *in mari* : dans la mer qu'habitent les monstres et que soulèvent les tempêtes de l'atmosphère; dans la mer où s'agitent les passions et que bouleversent les vents contraires de la liberté ; *in omnibus abyssis* : dans les abîmes où sont enfouis les trésors, où l'on entend la grande et mystérieuse voix des torrents ; dans les abîmes du cœur où se cachent nos mérites et d'où montent sans cesse les cris de nos insatiables désirs. Oui, Messieurs, notre âme avec toutes ses facultés est soumise, qu'elle le veuille ou qu'elle ne le veuille pas, au souverain domaine de Dieu. Elle peut contredire aux signes extérieurs de la volonté divine, mais, par des pentes invisibles, elle arrive toujours au but visé par la sagesse infinie et décrété par la toute-puissance [1]. Quelquefois nous la voyons mollir tout à coup, dans l'acte même de sa plus altière résistance, comme ces chevaux indociles que le genou et la main d'un robuste écuyer amènent à merci ; Pharaon capitule, Paul tombe à terre

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 19, aa. 6, 11 et 12.

et s'écrie : Seigneur, que voulez-vous de moi ? Augustin pleure et brise les chaînes trop aimées de ses passions. Dans l'ordre social, s'il arrive, de temps en temps, que des mécréants de génie préparent avec une infernale habileté et une opiniâtre persévérance la ruine des institutions et des peuples que Dieu a pris sous sa protection ; un souffle descend du ciel, fait avorter les plans les mieux combinés et l'action la plus proche de ses fins : aux ouvriers de Satan, Dieu sait opposer à temps les hommes de sa droite. Vous avez vu cela, Messieurs, vous le verrez encore et bientôt; je l'espère, je le demande, je l'attends, j'y compte ; mais ce n'est qu'au jour où nous seront révélés les mystères du gouvernement divin que nous comprendrons cette vérité: Dieu fait tout ce qu'il veut : *Omnia quæcumque voluit fecit.*

Ne m'objectez pas, Messieurs, des impossibilités puériles qui ne déconcertent que les esprits novices dans l'art de philosopher. Par exemple : Dieu ne peut pas faire qu'une chose passée n'ait pas été, qu'un cercle soit carré, que deux et deux fassent cinq. Eh bien ! j'en conviens avec vous; une chose ne peut pas être

et n'être pas en même temps, l'absurde peut être pensé, mais il ne peut avoir une existence réelle. Demander que Dieu le crée, c'est demander qu'il crée le néant. Or, je ne sache pas que ce soit une marque d'impuissance de ne pouvoir pas créer le néant [1].

Ne me dites pas non plus que Dieu, pouvant tout ce qu'il veut, doit vouloir tout ce qu'il peut, que pouvant le mieux il doit vouloir le meilleur de toutes ses œuvres possibles. Autant l'optimisme est vrai si on l'applique à la manière parfaite dont Dieu agit et à l'essence même des choses qu'il crée ; autant il est faux et injurieux à la liberté divine si on l'applique aux œuvres diverses qui peuvent éclore de la toute-puissante parole du Créateur. Rappelez-vous qu'aucune chose finie ne peut être le terme nécessaire de la volonté divine, et que dans le vaste champ du possible Dieu est libre de choisir ses œuvres [2].

Enfin, Messieurs, ne demandez pas que Dieu réalise tout ce qu'il peut faire ; car c'est demander qu'il voie la fin d'une puissance infinie [3].

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst 25, a. 4.
[2] *Ibid.*, a. 6.
[3] *Ibid.*, a. 5.

Tout pouvoir, et ne pouvoir pas épuiser sa puissance, c'est encore un mystère de la perfection divine ; mystère en présence duquel saint Augustin s'écriait : Admirable profondeur est mon Dieu, admirable profondeur ! *Mira profunditas, Deus meus, mira profunditas* [1] !

Je ne sonderai pas cette profondeur ; mais, suffisamment instruit de la manière dont Dieu veut, j'ai hâte de savoir et de vous faire connaître ce qu'il veut.

II

« Le divin amour, dit saint Denis, est comme « un cercle éternel dont le bien est à la fois le « plan, le centre d'attraction et d'expansion, « le rayon vecteur et la circonférence : cercle « que décrit dans une invariable révolution la « bonté qui agit sans sortir d'elle-même et « revient au point qu'elle n'a pas quitté [2]. » Messieurs, le divin amour dont il est question

[1] *Confession*, lib. XII, cap. XIX.

[2] Tanquam sempiternus circulus propter bonum, ex bono in bono et ad bonum indeclinabili conversione circumiens, in eodem et secundùm idem, et procedens semper, et manens ei reincans. (*De divin. nominibus*, cap. IV, 14.)

dans cet admirable texte, c'est la volonté de Dieu appliquée à son objet propre qui est le bien, car l'amour est l'acte de la volonté se portant au bien, *amor est actus voluntatis in bonum.* On l'appelle saint en Dieu parce que Dieu ne veut et ne peut vouloir que le bien, il y est tellement fixé qu'il ne saurait s'en déprendre ; et voilà précisément le caractère spécifique de la sainteté : la permanence, la stabilité, l'immutabilité dans le bien.

Mais quel bien Dieu aime-t-il ? Un seul et unique, Messieurs, son bien éternel, infini, inénarrable. Il l'aime nécessairement en lui-même et pour lui-même, il l'aime librement en nous et pour nous. Ne cherchons pas à pénétrer encore le mystère de ces chastes étreintes par lesquelles Dieu saisit et embrasse sa propre bonté, et se remplit sans fin d'une joie qu'aucune bouche humaine ne saurait raconter. C'est assez que l'amour divin daigne s'abaisser vers les créatures pour que saisis d'étonnement nous nous demandions : Pourquoi et comment Dieu nous aime-t-il ?

Je sais d'où vient l'amour et ce qu'il fait dans nos cœurs. Un jour nous sommes réveillés

comme d'un long sommeil par l'apparition d'un être dont la beauté resplendit à nos yeux plus que toutes les autres beautés. Un tressaillement mystérieux nous avertit que nous sommes appelés, et notre cœur qui, jusque-là, avait traversé avec une calme indifférence la foule des créatures qui s'agite autour de lui, notre cœur s'arrête et dit : Voici le lieu de mon repos : *Hæc requies mea*. Son choix est fait. Charmes trompeurs des charnelles beautés, source tragique de nos folies, de nos hontes et de nos crimes, ne venez pas souiller ici la pensée de ceux qui m'écoutent, ni mendier de mes lèvres bénites une apologie sacrilége. Arrière ! ce n'est pas de vous que je parle, le chrétien ne se laisse pas prendre à vos amorces ; l'immatérielle beauté de l'âme, la chaste splendeur de la vertu, voilà ce qui le séduit et ce qu'il aime ; mais encore faut-il, Messieurs, que la beauté nous apparaisse, que sa splendeur nous ravisse, pour que l'amour naisse en notre cœur.

Son premier acte est le choix, son second est l'expansion ; l'amour donne, car aimer, dit saint Thomas, c'est vouloir du bien à celui qu'on

aime ; *amare est velle bonum alicujus* [1], et il est impossible de le vouloir efficacement si l'on ne s'efforce de le procurer. Jouir et se reposer dans l'amour avant de s'être dépensé par amour, c'est de l'égoïsme. Encore une fois, l'amour donne. Non-seulement il est saintement jaloux de cette abondance et de cette harmonie du bien qui fait la beauté de l'objet aimé; mais il veut les accroître en appelant à lui tous les biens et en se sacrifiant lui-même s'il le faut. Il s'ingénie, il invente, il prévient les besoins, il va au-devant des désirs, il se tourmente, il se prodigue, il s'oublie, il ne vit plus en lui-même, mais là où il se donne, selon cette belle parole : *Anima magis est ubi amat quam ubi animat* : L'âme est plus où elle aime que là où elle produit la vie.

Quel est le cœur misérable qu'on aime de la sorte et qui ne soit pas touché ? A moins d'un de ces miracles d'insensibilité dont la nature est heureusement avare, cela me paraît impossible ; l'expansion de l'amour est le plus grand charme, le dévoûment la plus grande beauté dont se puisse revêtir à nos yeux une créature.

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 2, a. 1 et 2.

L'amour répond donc à l'amour, c'est la loi. Deux êtres tout à l'heure séparés, qu'une rencontre fortuite a rapprochés l'un de l'autre, se fondent dans les mêmes pensées, les mêmes sentiments, les mêmes goûts, les mêmes désirs, et en quelque sorte la même vie ; l'union est faite, l'amour est consommé.

Voilà, Messieurs, l'histoire abrégée du plus doux, du plus fort, du plus généreux des sentiments de notre cœur. Remarquez que j'ai laissé de côté les affections que commandent l'instinct du sang, le devoir, l'intérêt, parce que ces choses, vous le comprenez sans peine, ne peuvent avoir aucune prise sur la volonté divine. J'ai parlé uniquement de l'amour libre et pur qui semble le mieux convenir à l'être parfait, parce qu'il est ici-bas l'acte des âmes parfaites. Eh bien ! est-ce de cet amour que Dieu nous aime ? — Non, Messieurs. La liberté de nos affections est esclavage, leur pureté est souillure, si nous les comparons à la très-sainte liberté et pureté de l'amour divin.

Dieu nous aime le premier, dit l'apôtre de l'amour, *prior dilexit nos*[1]. Il nous choisit

[1] I Ep. Joan.. cap. IV, 10.

avant qu'aucun trait de notre beauté puisse blesser son cœur, il nous veut du bien avant que nous soyons là pour le recevoir ; son amour nous précède, nous prépare et nous a déjà comblés avant que les yeux de notre âme s'ouvrent pour prendre connaissance d'un si grand bienfait. La beauté victorieuse qui s'empare de notre cœur est la cause de son amour ; mais quelle beauté y avait-il en nous lorsque nous n'étions pas encore, lorsque Dieu voyait dans son essence que nous pouvions être ? Ce n'est pas nous, c'est sa bonté qu'il aimait alors, et cet amour lui suffisait, cet amour le remplissait d'inexprimables délices. Cependant il a voulu que nous fussions, il a fait pour nous ce qu'aucun amour ne peut faire ; il nous a donné l'être, et il nous l'a donné pour qu'il devînt le réceptacle de ses dons infinis. Comprenez-vous quelque chose à ce mystère ? Encore si Dieu avait besoin comme nous de trouver un contentement et, en quelque sorte, une nouvelle vie dans l'expansion de sa tendresse ! Mais non, sa béatitude est achevée, sa vie est parfaite sans nous ; nous ne sommes rien pour lui, il est tout pour nous. Au moins quand nous l'aimons,

son cœur est touché, et c'est ce qui le fait nous aimer davantage ? — Nous pourrions le croire, Messieurs, si en étudiant la genèse de nos actions nous n'arrivions à découvrir que Dieu fait en nous l'amour comme il fait en nous l'être et la lumière. « Oui, oui, dit le tendre saint Bernard, parce que je sens que j'aime, je crois que je suis aimé, et c'est parce que je suis aimé que j'ose aimer celui qui m'aime. C'est l'amour de Dieu qui enfante l'amour de mon cœur; c'est son attention bienveillante qui prévient mon âme et la rend attentive, c'est la sollicitude de sa dilection qui fait la sollicitude de ma dilection, avant moi Dieu est pour moi tout ce que je suis pour lui [1]. »

O saint amour de mon Dieu, pardonnez-moi d'avoir osé vous comparer à l'amour des hommes. L'amour est si belle chose dans notre misérable vie que je croyais le trouver là-haut

[1] Jam se, ô bone Pater, vermis vilissimus, et odio dignissimus sempiterno, tamen confidit amari, quoniam se sentit amare : imo quia se amari præsentit non redamare confunditur. (Lib. V, *de Confid.*, c. 4.) Ex propriis, quæ sunt penes Deum, agnoscit, nec dubitat se amari quæ amat. Ita est, amor Dei amorem animæ parit, et illius præcurrens intentio intentam animam facit, sollicitudo sollicitam : igitur qualem te paraveris Deo, talis oportet appareat tibi Deus. (Serm. 69, *in Cant.*)

tel qu'il est ici-bas ; maisje vois bien qu'il en est de lui comme des autres perfections terrestres, ce n'est qu'une image affaiblie, une ombre lointaine de votre infinie perfection, ô mon Dieu! Notre amour recherche le bien, l'embrasse et s'en rassasie, votre amour enfante le bien et le répand en toutes choses ; notre amour se perfectionne en s'épanchant, votre amour toujours parfait donne pour donner ; notre amour est heureux de ses dons, votre amour ne donne que pour faire des heureux ; notre amour appelle un autre amour, votre amour crée et récompense toutes les amours. Enfin, mon Dieu, votre amour est, avec votre sagesse, le sublime artisan de tout ce qu'il y a de bon dans les êtres ; tous les êtres sont des bienfaits qu'il remplit de bienfaits; il donne à tous, ce qui est grand ; il donne à des indignes, ce qui est plus grand ; il donne à des ingrats, ce qui est plus grand encore ; il donne malgré ceux qui le repoussent, ce qui est le comble ; et puis n'ayant plus rien à donner il se donne lui-même et vous avec lui, ce qui est divin [1]. O Dieu de mon cœur, votre

[1] Deus autem bona sua non parce, sed effusissime emittit : nam quod magnum est, omnibus beneficia donat ; quod majus

amour est l'amour efficace, généreux, désintéressé, le pur amour, le saint amour. Il faut redire à sa louange, et ne jamais se lasser de les redire, les magnifiques et profondes paroles de saint Denis. « L'amour divin est comme un cercle éternel dont le bien est à la fois le plan, le centre d'attraction et d'expansion, le rayon vecteur et la circonférence : cercle que décrit dans une invariable révolution la bonté qui agit sans sortir d'elle-même et revient au point qu'elle n'a pas quitté. »

Êtes-vous bien convaincus, Messieurs, de cette vérité : que Dieu veut le bien, qu'il le veut avec amour ? Non.— Je crois entendre au fond de vos cœurs une protestation qui m'accuse, non pas de mensonge, vous m'en croyez incapable dans l'acte solennel de la parole publique, mais de pieuse illusion. Vous avez promené votre regard sur le monde et vos yeux attristés ont rencontré la confusion, le trouble, le désordre, le mal, dans la nature et dans les âmes. Il est tout simple que vous me demandiez

est, donat indignis ; quod maximum est, donat ingratis ; quod maximo majus, donat invitis ; quod divinum est, post dona sua dat seipsum. (Contenson. *Theolog. Mentis et Cordis.* Lib. II. Dissert. III, cap. II.)

comment une volonté aussi puissante que bonne peut laisser se produire et subsister le mal dans une œuvre qui, tout entière, dépend de son libre arbitre ? La question est grave, je n'en disconviens pas et, précisément parce qu'elle est grave, je vous demande de ne la traiter à fond que lorsqu'elle se présentera toute seule en présence du gouvernement divin. Cependant, comme je tiens à ne pas rompre l'union de la très-sainte volonté de Dieu avec son objet qui est le bien, je vous prie de considérer que les défections de la nature sont le résultat d'imperfections que la liberté divine n'était pas tenue d'éviter, que ces défections faisant ombre dans l'ordre universel des choses n'en détruisent pas plus la sublime magnificence que les teintes obscures ne déparent le chef-d'œuvre d'un peintre de génie. Considérez, en second lieu, que les explications que l'on donne de l'existence du mal moral sont nécessairement subordonnées au principe de l'inaltérable perfection de Dieu, que cette inaltérable perfection ne peut pas se nier elle-même, que, par conséquent, le mal moral n'est point un effet de la volonté divine, mais qu'il provient d'une vo-

lonté inférieure et défectible, libre de fléchir dans l'épreuve et de s'infliger la honte du démérite, libre aussi de se redresser avec fierté pour rester fidèle au devoir, conserver son honneur et se revêtir de la gloire du mérite. Partant de ces considérations, il ne vous sera pas difficile, Messieurs, de juger par l'attitude de Dieu devant le mal qu'il veut le bien de toute la force de sa très-sainte volonté.

Cette volonté s'appelle justice, c'est-à-dire respect pratique et efficace du droit, et déjà, dit saint Thomas, elle se manifeste dans la distribution de tous les biens en donnant à chacun ce qui lui convient, selon sa dignité ; non pas que la créature ait, par elle-même, des droits à la munificence du créateur, mais la sagesse et l'amour éternels, principes du bien et de l'ordre dans le bien, veulent être satisfaits, et la justice répond à leurs légitimes exigences par le nombre, le poids et la mesure qui déterminent l'essence, l'action et les rapports du plus petit comme du plus grand des êtres [1]. C'est la justice encore qui, par respect pour le droit auguste de la vé-

[1] Cf. Summ. Theol., I p. quæst. 21, a. 1.

racité divine, couronne les vertus triomphantes que les promesses de l'éternité ont soutenues dans le bon combat[1]. Toutefois cette austère vertu ne nous apparaît nulle part avec autant d'éclat que dans la répression du mal et la vengeance du bien outragé.

Ce n'est pas la présence du péché qui me ferait douter de Dieu, ce serait son impunité; mais voyez, Messieurs, avec quelle rigoureuse sollicitude Dieu le châtie. L'iniquité est à peine enfantée que la conscience blessée pousse un cri d'alarme et que commencent les douleurs du remords. Comme le livre mystérieux de l'Apocalypse, la faute, qui nous paraissait douce à la bouche, est amère à notre cœur et provoque des convulsions dans lesquelles notre volonté rebelle se débat contre la volonté sainte qui lui reproche sa félonie. Admirables et salutaires tortures si elles amènent aussitôt la crise du repentir, abominable et funeste tragédie si le sommeil de l'endurcissement succède aux convulsions du remords; mais, quoi qu'il arrive, vous ne pouvez rien reprocher à Dieu; le pé-

[1] In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex. (II Tim. cap. IV, 8.)

ché a été frappé dans le cœur même où il a été conçu. Ce n'est pas tout ; chaque péché tend à produire une peine qui lui est propre, fruit maudit dont il faut que nous goûtions tôt ou tard l'âcre saveur. L'orgueil trahi dans ses désirs et rebuté dans ses prétentions se tourne en humiliation ; l'ambition se prépare des déceptions cruelles et d'irréparables chutes ; l'égoïsme voit s'ajouter aux tourments qu'il se donne pour se satisfaire l'isolement et le mépris des hommes ; l'ivresse de la colère se dissipe sur des catastrophes dont l'odieux souvenir trouble à jamais la paix de nos jours ; la volupté, après avoir dégradé ses tristes victimes et imprimé sur leur front le sceau de la bête, tarit goutte à goutte les sources de la vie et en révèle la honte à tous les regards dans l'hébètement et les défaillances d'une vieillesse prématurée. Ce n'est pas tout encore. Dieu vient lui-même étendre la main sur les misérables que leurs calculs ou leur bonne fortune ont mis à l'abri des peines qu'enfante le péché. Il frappe la santé, les biens, la famille, et, trop habitué à la paix de ces prévarications et de ces crimes que l'opinion publique absout si facilement, le

pécheur étonné se demande pourquoi les maladies, les revers, les chagrins domestiques, les séparations, les deuils qui lui déchirent le cœur et font couler ses larmes? Ah ! pécheur, c'est la justice qui passe, la justice que tu n'attendais pas, la justice qui vient te rappeler que tu as fait le mal et que Dieu veut le bien. O justice! le ciel a été épouvanté de vos coups, la terre en porte encore les douloureuses cicatrices, l'histoire des peuples offre à nos yeux des pages sanglantes que votre doigt vengeur a écrites, et, dernièrement encore, vous êtes venue, par le fer et le feu, réveiller la France coupable du long sommeil de ses iniquités. Mais les peines du temps ne sont entre vos mains que des avertissements ; c'est dans l'éternité que vous triomphez, car c'est là que le mal, à jamais fixé par l'impénitence, traverse un océan d'inépuisables douleurs, toujours appelant la fin de ses tourments, toujours désespéré de leur éternelle perspective, toujours irrité de sentir vos vengeances et toujours obligé de vous rendre ce témoignage : *Justus es, Domine, et rectum judicium tuum.* Vous êtes juste, Seigneur, et votre jugement est rempli d'équité.

Messieurs, prouvez-moi que la justice n'est pas un bien et je cesserai de dire que Dieu veut le bien ; mais vous ne pouvez pas récuser l'évidente manifestation de l'ordre dans le châtiment du péché. Cependant je ne vous obligerai pas de rendre grâce au péché, parce qu'il vous fait connaître dans sa splendeur infinie la justice de Dieu, car je vois une autre perfection qui me semble mieux expliquer cette étrange exclamation de l'Église : *O felix culpa !* O heureux péché !

La volonté divine s'appelle miséricorde, nom touchant qui maintes fois a arrêté les cœurs coupables sur les pentes du désespoir. Dans notre nature imparfaite, nous recevons de l'infortune d'autrui comme une blessure qui fait saigner notre cœur ; nous souffrons de voir souffrir, nous sommes misérables de la misère qui sollicite notre pitié. Aimable et pieuse faiblesse, me direz-vous, — oui ; mais c'est une faiblesse que l'impassible nature de Dieu ne doit pas connaître. L'attendrissement a pour but de préparer notre âme à l'action qui est le côté fort et efficace de la miséricorde. Combattre la misère, chasser la misère, consoler, soulager,

guérir les misérables ; voilà ce qui convient à Dieu. *Repellere miseriam maximè competit Deo* [1]. Dieu ne dédaigne pas de s'abaisser vers toutes sortes de misères ; mais, de préférence, il recherche la misère du péché, car il n'en est pas de plus grande. Lorsque, par un dernier refus du pardon, nous nous en revêtons comme pour braver éternellement la volonté divine, nous tombons sous les coups d'une justice implacable ; mais avant que nous n'arrivions à cette suprême conclusion de l'impénitence, il n'est rien que ne fasse la miséricorde pour chasser le mal du sanctuaire vivant qu'il a profané et remettre à sa place le bien victorieux.

Je ne finirais pas aujourd'hui s'il me fallait chanter le cantique des miséricordes de mon Dieu. Il est père, et voici le pécheur son enfant dépouillé du manteau royal de la grâce, meurtri, souillé, languissant, affamé d'un bonheur qui le fuit, la tête baissée vers la terre comme les bêtes sans raison, le voici qui se précipite vers les abîmes éternels. Quelle misère ! Dieu ne souffrira pas que son fils se perde avant de lui avoir fait entendre le cri de ses entrailles

[1] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 21, a. 3.

paternelles. Il va au-devant de lui, il l'appelle, il l'invite, il le prie, il le conjure, il le presse. Le malheureux s'enfuit, mais il s'attache à ses pas, il le saisit par la frange de son vêtement : Mon fils, dit-il, arrête, c'est moi. Pour être mieux entendu, il fait parler toutes les voix : voix de la nature tour à tour joyeuse ou attristée, voix qui rappellent la paix de l'innocence et la fragilité des plaisirs, voix de l'amour alarmé et de la tendresse confiante, voix des femmes fidèles, des petits enfants et des amis, voix des souvenirs regrettés et des espérances perdues, voix des déceptions et des revers, voix de la maladie et de la mort, voix de la justice devenue la servante de l'amour, voix du matin, voix dans les ombres, toutes voix de la miséricorde qui répètent sans cesse aux oreilles du coupable ce doux reproche : Mon fils, pourquoi m'as-tu abandonné ? Reviens au Seigneur ton Dieu : *Convertere ad Dominum Deum tuum.* Et si le pécheur veut bien écouter un instant, s'il fait un signe, un tout petit signe, imperceptible mouvement d'une âme qui s'ébranle, Dieu s'élance aussitôt, s'empare de la volonté rebelle, la retourne et lui fait crier : Pardon ! Alors le

prodigue tombe dans les bras de son père ; une main bienveillante le relève, soutient et affermit ses pas encore chancelants ; tous les biens qu'il avait perdus reviennent prendre en son âme leur place accoutumée, où le péché avait fait le vide la grâce surabonde, et toute la cour céleste se réjouit avec le bon pasteur du retour de la chère brebis.

Ah ! j'en appelle à ceux d'entre vous qui ont eu le bonheur de se réconcilier avec la vertu après de longues années d'égarement ! N'est-ce pas, Messieurs, que, même dans la fièvre du plaisir, vous vous sentiez comme investis par les pieuses importunités de Dieu ? Vous retardiez sans cesse et lui ne vous quittait pas. Rappelez-vous cette mélancolique rêverie qui vous a révélé l'abaissement de votre âme, c'était la miséricorde de Dieu ; rappelez-vous ce regard éploré d'une femme aimée qui vous disait : serons-nous toujours séparés ? c'était la miséricorde de Dieu ; rappelez-vous ce sourire d'enfant qui vous a convaincus d'ingratitude envers le meilleur des pères, c'était la miséricorde de Dieu ; rappelez-vous ces cercueils qui emportaient vos amours foudroyées par la mort,

vous avez cru d'abord à la justice, c'était la miséricorde de Dieu qui portait un dernier coup à votre endurcissement; rappelez-vous ...; mais puis-je invoquer tous les souvenirs qui vous parlent des miséricordes de mon Dieu ? Elles sont sans nombre, sans mesure, sans fond; c'est un abîme.

O miséricorde infinie, je vous adore et vous bénis. Qu'importe que le mal ait envahi le monde puisque vous assistiez la sagesse, la puissance et la justice divines à l'origine des choses, si bien que saint Bernard a pu vous appeler, avec une dévote emphase, la cause causalissime de toutes les causes, *causa causalissima causarum omnium*[1]. Vous comblez l'amour, vous corrigez la justice ; la justice a épouvanté le ciel, mais vous l'avez rempli d'allégresse ; la justice a laissé par toute la terre les sillons de ses foudres, mais ils ont servi de lit aux torrents de bénédictions tombés de votre sein ; la justice a châtié notre orgueil national, mais vous relèverez notre vertu, ô douce miséricorde.

Messieurs, ne doutez plus, je vous en prie,

[1] Vide Serm. super, *Salve Regina.*

de la volonté de Dieu. Elle est sainte, très-sainte, infiniment sainte, car elle veut le bien avec amour; elle le venge, elle le ramène triomphant sur le trône d'où l'ont chassé les révoltes de nos passions. Non, ne doutez plus ; mais aimez l'amour dont vous avez été éternellement l'objet, redoutez la justice qui vous poursuit, jetez-vous dans les bras de la miséricorde qui vous appelle ; enfin soumettez-vous en toutes choses à l'adorable volonté de Dieu. Serez-vous moins sages que les philosophes qui ne connaissaient pas comme nous les mystères de la divinité ? Non contents de subordonner toute science à la science divine par cette noble maxime : *contemplare Deum*, ils disaient à leur volonté : suis Dieu : *sequere Deum*. Suivez Dieu, Messieurs, et vous sentirez s'apaiser les tourments de votre vie qui ne viennent que de vos résistances à la libre, toute-puissante et très-sainte volonté de votre père des cieux. Il n'est pas en mon pouvoir de vous donner la paix, la joie, le bonheur que procure le fier mépris, la parfaite indépendance des choses qui passent, ni de vous initier à l'indéfectible liberté des élus ; mais je vous promets tous ces biens

si vous savez dire résolûment et sincèrement : O Dieu ! je veux tout ce que vous voulez, comme vous le voulez, quand vous le voulez, parce que vous le voulez. *Volo quidquid vis, quomodo vis, quando vis et quia vis.*

DIXIÈME CONFÉRENCE

LES PROCESSIONS DIVINES.

DIXIÈME CONFÉRENCE

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS

LES PROCESSIONS DIVINES

Eminentissime Seigneur, Messieurs,

Parmi les êtres, nous en voyons qui, purement passifs, attendent et reçoivent indifféremment du dehors toutes sortes de mouvements ; ces êtres existent, ils ne vivent pas. D'autres, au contraire, font appel à leur énergie intime pour agir et tirent le mouvement de leur propre sein ; c'est la vie, car la vie d'un être est le mouvement qu'il se donne à lui-même, *vita est motus ab intrinseco*. Dieu est immobile ; sa nature inébranlable ne connaît point les fluctuations qui font passer toute autre nature d'un terme à un autre terme ; cependant à cette question :

Dieu a-t-il la vie? nous ne pouvons pas refuser une réponse affirmative. La vie a plusieurs degrés comme l'être ; se mouvoir spontanément, ce n'est que le commencement de la vie ; se mouvoir librement, c'est une perfection dans la vie ; mais agir de soi, être de soi-même un acte sans mouvement, c'est la perfection suprême de la vie. Que cette perfection soit en Dieu, nous n'en pouvons pas douter, Messieurs; toutes les vérités que nous avons développées jusqu'ici sont autant de principes qui nous portent invinciblement à cette conclusion : Dieu est vivant.

Dieu est vivant parce qu'il est la cause première de l'être, et l'être ne peut être arraché aux entrailles du néant que par une activité infinie qui puise au dedans d'elle-même toute sa force créatrice.

Dieu est vivant parce qu'il a répandu tant de vie dans le monde, qu'on ne peut s'expliquer ce précieux don si celui qui l'a fait n'en possède pas la plénitude.

Dieu est vivant parce qu'il est l'intelligence même, et l'intelligence est le plus haut principe d'activité intime que se puisse concevoir.

Enfin Dieu est vivant parce que la vie est une perfection. Partout où nous la voyons apparaître, elle embellit, réjouit, anime la nature, et fait vibrer les cordes délicates de notre cœur, sensible au toucher de tout ce qui est beau. Le désert sans limites, les pics arides des montagnes nous donnent, à la première vue, comme une sensation de l'immensité ; mais bientôt sur ces surfaces dépouillées la tristesse nous envahit, et notre âme, repliée sur elle-même, s'étonne de vivre seule au milieu de la mort. Nous voulons voir la vie. Au sortir de la solitude inanimée, un brin d'herbe nous fait tressaillir, combien plus les forêts profondes et altières, les sites pleins de vigueur, de mouvements et de voix. L'océan ne nous charme que parce qu'il ressemble à la vaste poitrine d'un géant tantôt endormi, tantôt réveillé par ses colères ; nous lui donnons la vie, c'est ce qui fait sa beauté. Dans les productions muettes de l'art humain, ce que nous cherchons, c'est la vie ; lorsque nous avons dit d'un ouvrage, il est vivant, nous avons affirmé sa perfection. Bref, Messieurs, la vie est une perfection, et comme toute perfection créée suppose inévitablement

dans sa ligne la perfection incréée, toute perfection finie la perfection infinie, nous devons répondre à cette question : Dieu a-t-il la vie ? — Oui, Dieu, principe de la vie, est infiniment vivant [1].

Mais une autre question se présente, à laquelle il nous est impossible de répondre, la voici : Comment Dieu vit-il ? Vous croyez peut-être que les opérations d'intelligence et de volonté que nous avons étudiées ensemble vous expliquent suffisamment la vie de Dieu, détrompez-vous. Nos inductions, si fortement et sagement qu'elles soient conduites, ne nous révèlent point le mystère d'activité infinie qui féconde l'essence divine. Dieu se l'est réservé ; nous n'en pouvons connaître que ce qu'il lui a plu de nous dire. C'est ici qu'il est juste d'appliquer dans toute sa rigueur le principe de la foi :—Il faut croire de l'être premier tout ce que l'être premier a dit de lui-même.— Faites donc taire votre raison, Messieurs, je l'appellerai bientôt et lui donnerai les satisfactions qu'elle a le droit d'attendre, mais pour aujourd'hui

[2] Cf. Summ Theol. I. p. quæst. 18, aa. 1, 2, 3.

écoutez humblement et patiemment l'enseignement catholique. Il nous apprend qu'il y a en Dieu des processions, c'est-à-dire des actes vivants dont les termes vivent. Dieu, dont nous avons admiré l'unité, n'est pas solitaire en son essence, sa fécondité peuple le ciel d'une famille sacrée.—Ils sont trois qui rendent témoignage là haut : le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint, et ces trois ne sont qu'un seul et même Dieu. *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum et Spiritus sanctus et hi tres unum sunt.*—C'est le mystère de la très-sainte adorable et incompréhensible Trinité.

O mon Dieu, vous nous avez fait dire par un de vos docteurs que rien n'était plus périlleux que l'erreur, rien plus laborieux que les recherches, rien plus fructueux que les découvertes dans ce grand mystère [1]. Je vous prie de m'assister et j'espère que vous éloignerez de moi le péril, que vous me faciliterez le travail, que vous me ferez goûter et partager généreusement avec mes frères le fruit de la vérité.

[1] Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur. (August. Lib. I, *de Trinit.*, cap. III.)

Étudions, Messieurs, à la lumière de l'enseignement catholique, la mystérieuse réalité, les termes sublimes et les merveilleuses prérogatives des processions divines.

I

Le père de l'humanité avait reçu avec l'existence la pleine révélation du mystère de la vie divine. Sa chute ne lui ne point oublier les leçons du Ciel, et sans doute il les transmit à sa postérité ; mais les ombres du péché devinrent si épaisses qu'elles obscurcirent jusqu'à la vérité fondamentale de l'existence de Dieu. Proportionnant la lumière au tempérament spirituel de l'humanité dégénérée, la révélation a reconstruit lentement et avec un art admirable l'édifice de la vérité. Il fallait, dit saint Grégoire de Nazianze, que la divinité du premier principe fût bien établie avant qu'il nous fût donné de connaître clairement et de confesser ouvertement sa mystérieuse et éternelle fécondité [1]. C'est pourquoi le dogme de la Trinité ne

[1] Sic enim se res habet; vetus testamentum, Patrem aperte prædicabat, Filium obscurius. Novum autem nobis Filium

nous est indiqué dans l'Ancien Testament que par des linéaments assez accusés pour exercer la sagacité des docteurs en Israël et remplir de consolations les patriarches et les prophètes; assez obscurs pour ne pas éblouir le faible esprit du peuple et le troubler dans sa croyance à l'unité de Dieu, croyance par laquelle il protestait contre les égarements du polythéisme. Aujourd'hui, les dernières révélations éclairent tout le passé et la lumière se dégage pour nous des ténèbres providentielles dont s'enveloppait la vérité. Nous pouvons suivre, à travers les siècles anciens, l'affirmation d'une divine pluralité qui eût offensé l'esprit judaïque si elle lui eût été trop ouvertement présentée.

Dieu nous apparaît seul à l'origine du monde,

perspicue ostendit, et Spiritus divinitatem subobscuro quodam modo indicavit, nunc vero Spiritus ipse nobiscum versatur seseque nobis apertius declarat. Neque enim tutum erat Patris divinitate nondum confessa, Filium aperte prædicari; nec Filii divinitate nondum admissa, Spiritum Sanctum, velut graviorem, si ita loqui fas est, sarcinam nobis ingeri : nec alioqui velut cibis ultra vires gravati, ac solis radiis hebetes oculos adjicientes iis quoque quibus præditi eramus viribus periclitaremur; quin tacitis potius accessionibus et, ut David loquitur, *ascensionibus*, atque ex gloria in gloriam progressionibus et incrementis, Trinitatis lumen splendidioribus illuceret. (S. Greg. Nazianz. Orat. XXXI. Theologica v. *de Spiritu Sancto*. n. 26.)

mais il n'achève pas son œuvre sans nous avertir que ce fruit d'une unique puissance doit recevoir l'empreinte d'un nombre mystérieux. Il ne dit pas je vais faire l'homme; mais *faisons l'homme à notre image et ressemblance. — Faisons !* C'est la famille éternelle qu'il appelle au travail du temps. Plus expressivement encore, il la prend à témoin, dans une ironie sublime, de la folie du misérable qui a pu croire un instant qu'il deviendrait semblable à Dieu par son orgueilleuse désobéissance. *Ecce !* le voici, cet Adam qui est devenu comme l'un de nous. *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est.* C'est elle encore qu'il convoque par ces paroles : — « Venez, descendons et confondons le langage des hommes qui veulent se mettre à l'abri de nos coups. *Venite, descendamus et confundamus linguam eorum* [1]. » — Dans ses longs et fréquents pèlerinages, Abraham rencontre souvent le Seigneur; un jour, il le voit apparaître

[1] Dicendo : venite, pares honore exhortando vocat : neque enim si Angelis imperasset dicere debuit, venite ; sed imperando, ite. Vide autem obsecro, quomodo Patris vox Filium et Spiritum Sanctum vocet : nam si ad unum solum id dictum esset, debebat dicere, veni, et descendamus ; quia autem dixit, Venite, unius est vox ad duos honore æquales. (Chrysost. *homil. de Trinitate.*)

dans la vallée de Mambré. Trois hommes sont debout devant lui ; mais le vieil ami de Dieu, initié au mystère de sa vie, ne divise pas ses hommages ; il voit trois personnes, il adore un seul Dieu : « Seigneur, dit-il, ai-je trouvé grâce devant tes yeux[1] ? » — Quel est ce Verbe du Seigneur dont parle David et qui affermit les cieux ? Quel est cet esprit de la bouche de Dieu qui donne au firmament sa gloire et sa puissance[2] ? Quel est cet *Adonaï* auquel *Adonaï* a dit : asseyez-vous à ma droite[3] ? Quel est cet esprit créateur qui renouvelle la face de la terre[4] ? Le prophète royal sait bien qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul maître, un seul Seigneur ; mais il sait aussi que Dieu est père, il l'a entendu qui disait à son fils : Tu es mon fils et je t'engendre dans un éternel aujourd'hui. *Filius meus es tu: Ego hodie genui te*[5]. — Ce fils

[1] Ipsa Trinitas, quæ unus est Deus, intelligi potest, Tres vidit, et non Dominos sed Dominum appellat ; quoniam Trinitas tres quidem personæ sunt, sed unus Dominus Deus. (Aug. lib. III, *cont Maximin.* c. 26.)

[2] Verbo Domini cœli firmati sunt et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum. (Ps. XXXII.)

[3] Dixit Dominus Domino meo : sede a dextris meis. (Ps. CIX.)

[4] Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terræ. (Ps. CIII.)

[5] Ps. II.

n'est-il point celui que le Sage appelait lorsqu'il s'écriait : Quel est celui qui est élevé au plus haut des cieux et qui en descend ? Quel est son nom et quel est le nom de son fils si vous le savez [1] ? N'est-ce point la sagesse de Salomon, la sagesse que Dieu possède en son sein au commencement de ses voies [2], la sagesse conçue avant les abîmes, enfantée avant les collines [3], la sagesse qui préparait et ordonnait tous les êtres avant leur création [4], la sagesse qui hante le conseil de Dieu, la sagesse qui connaît les œuvres de Dieu [5], la sagesse qui est le souffle des lèvres du Très-Haut [6], la sagesse qui est le pur éclat de la lumière éternelle, le miroir sans tache de la majesté de Dieu, l'image de sa bonté [7]?—Enfin, n'est-ce pas

[1] Quis ascendit in cœlum atque descendit?... quod nomen est ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti ? (Prov cap. xxx, 4.)

[2] Dominus possedit me in initio viarum suarum antequam quidquam faceret a principio. (Prov. cap. viii. 22.)

[3] Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram ;..... ante colles ego parturiebar. (Ibid. 24, 25.)

[4] Quando præparabat cœlos aderam..... cum eo eram cuncta componens. (Ibid. 27, 30.)

[5] Ego sapientia habito in consilio, et eruditis intersum cogitationibus. (Ibid. 12.)

[6] Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam. (Eccli. cap. xxiv, 5.)

[7] Candor est enim lucis æternæ, et speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius. (Sap. cap. vii, 26.)

le Dieu trois et un que les séraphins saluent, dans la vision d'Isaïe, par ce cantique qu'ils se renvoient de l'un à l'autre : Saint, saint, saint, est le Seigneur Dieu des armées. *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum* [1] ?

Mais plus de questions, Messieurs, car il n'y a plus de doute possible quand on entend ce cri de l'aigle : — *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum* [2]. Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu.—Ce Verbe, lumière des hommes, éternel et incorruptible témoin du mystère de la vie divine, a daigné se revêtir de notre chair, et, par ses lèvres de chair, nous apprendre le grand secret des processions qui animent l'essence incréée. Il vient du Père, il est sorti du père, il procède du Père [3], il est envoyé par le Père, il nous apporte la doctrine de son Père [4], il converse avec Dieu comme un fils converse avec son père, il est un avec son Père [5], il est en son

[1] Isaï. cap. VI, 3.

[2] Joan. cap. I, 1.

[3] Ego exivi a Patre et veni in mundum. (Joan. cap. XVI, 28.

[4] Doctrina mea non est mea, sed ejus qui misit me Patris. (Joan. cap. VII. 16.)

[5] Ego et Pater unum sumus. (Joan., cap. X, 30.)

Père et son Père est en lui [1], il aime qu'on l'appelle Christ fils du Dieu vivant [2], en face de ses juges qui l'accusent, il revendique ce titre [3], avant de quitter le monde, il promet à son Église un autre consolateur, l'Esprit-Saint, qui procède du Père et auquel il donne lui-même de sa propre vie [4]. Enfin il déclare le mystère tout entier dans ce commandement: — « Baptisez les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Baptisantes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* [5]. »

Jésus-Christ disparaît de ce monde, mais sa révélation subsiste, la vie divine est connue. Les écrits apostoliques nous la rappellent à chaque page, et Jean, le chantre inspiré de la génération du Verbe, laisse tomber au déclin de ses jours la formule sacrée que commenteront désormais tous les docteurs et les théologiens :—« Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel à l'admirable fécondité de l'essence divine: le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint, et ces

[1] Tu Pater in me, et ego in te. (Joan., cap. XVII, 21.)
[2] Matt., cap. XVI, 16 et seq.
[3] Matt., cap. XXVI, 63, 64.
[4] Joan., cap. XVI
[5] Matt., cap. XXVIII, 19.

trois ne sont qu'un. *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt*[1]. » — Tout l'enseignement catholique touchant la mystérieuse réalité des processions divines est résumé dans ces quelques paroles : — Ils sont trois, et ces trois ne sont qu'un.

Ils sont trois ! Oubliez un instant, Messieurs, que vous êtes mortels ; laissez-vous porter sur les ailes de la parole sainte par-dessus le firmament, par-dessus les chœurs des anges ; voici devant vous l'essence divine, arbre fertile qui produit trois fleurs de gloire et de beauté ; mais regardez bien, elle ne les produit pas sur trois rameaux comme trois accidents qui se rapportent séparément à la même substance ; en Dieu il n'y a pas d'accidents. Son essence évolue sans sortir d'elle-même par la voie sublime et inénarrable des processions. Nous l'avons vu, Dieu est nécessairement toute action au dedans de lui-même, or, je ne conçois pas cette action sans un principe agissant, je ne conçois pas ce principe agissant sans un terme de son action.

[1] I Joan., cap. v, 7.

Intelligence infiniment agissante, il faut que Dieu soit père ; car nécessairement il s'exprime et se manifeste à lui-même ; mais comment son intelligence s'exprime-t-elle et se manifeste-t-elle à elle – même autrement que par un Verbe ? Il y a donc un Verbe en Dieu, un Verbe qui égale son principe, un Verbe qui est en toutes choses la ressemblance de son principe, sans quoi il ne pourrait ni l'exprimer, ni le manifester, et, parce qu'il égale son principe et lui ressemble parfaitement en toutes choses, ce Verbe est fils. Ils sont donc deux, le Père et le Fils. Le Père ravi du Fils qu'il engendre, le Fils ravi du Père qui l'a engendré ; ils se contemplent, ils s'admirent, ils s'aiment, ils respirent l'amour, ils se donnent et s'unissent dans l'amour, mais un amour si puissant et si parfait qu'il forme entre eux un lien vivant, terme subsistant d'une seconde procession.

Ainsi il y a en Dieu deux processions : la procession d'intelligence et de lumière par laquelle le Père s'exprime et se manifeste en son Fils, la procession d'amour par laquelle le Père et le Fils s'aiment en leur Esprit, et ils

sont trois : le Père, le Fils et l'Esprit-Saint [1].

Ils sont trois ! Ne les diminuez pas, Messieurs, ne cherchez pas à les réduire comme l'ont fait les hérétiques pour mieux comprendre leur existence, il ne s'agit pas ici de comprendre mais de croire et d'adorer. Je vous défends donc au nom de la foi de dire que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont des êtres de raison, des noms vides de réalité que l'on donne à l'essence divine pour nous rendre plus accessible l'intelligence de ses opérations intimes, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont des personnes vivantes et subsistantes. *Sancta Trinitas numerabilis facta est personalibus subsistentiis* [2]. Chacun peut revendiquer le *moi* :—*moi* le Père, *moi* le Fils, *moi* l'Esprit-Saint.—*Moi* et le Père nous ne sommes qu'un, dit Jésus-Christ. *Ego et Pater unum sumus*. Et cela doit être, Messieurs, car, dans la procession de lumière comme dans la procession d'amour, Dieu se donne tout entier; voudriez-vous qu'il retranchât de ses dons la vie, la subsistance, le *moi*, et qu'il rendît imparfait

[1] Cf. Summ. Theol. I p. quæst., 27.
[2] VI. Concil. general., act. 11.

un acte dont la perfection tend nécessairement à l'infini [1] ?

Ils sont trois ! Mais leurs personnalités ne répondent ni à trois quantités, ni à trois substances déterminées ; elles sont constituées par des relations réelles et subsistantes, infiniment distinctes par leurs propriétés incommunicables, parfaitement reconnaissables à l'opposition de leur origine et de leurs rapports [2]. La paternité sans principe subsiste en regard de la filiation, la filiation en regard de la paternité, la procession d'amour en regard du souffle commun des deux personnes dont elle émane. Il y a donc cinq signes de reconnaissance : l'inascibilité, la génération active et la génération passive, la spiration active et la spiration passive ; quatre relations : la paternité, la filiation, le souffle commun du Père et du Fils, la procession de l'Esprit-Saint ; trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. *Tres sunt, Pater, Filius et Spiritus sanctus* [3].

Ils sont trois ! Quelle merveille, Messieurs,

[1] Cf. Summ. Theol I p. quæst. 29 et 30.
[2] *Ibid.* quæst. 40, a 2.
[3] *Ibid.* quæst. 28, — quæst. 32, aa. 2 et seq.

ce nombre sacré ne rompt pas l'unité, car il n'apporte pas la quantité en Dieu; mais comme il convient aux choses immatérielles il est transcendental et exclut la solitude [1]. Les trois sont aussi infiniment *mêmes* par la nature et les perfections absolues, qu'ils sont infiniment *autres* par leurs relations incommunicables et leurs propriétés personnelles [2]. Ils sont trois, et ces trois ne sont qu'un seul et même Dieu. *Tres sunt et hi tres unum sunt.*

Vous me demandez si le Père est Dieu? oui; si le Fils est Dieu? oui; si le Saint-Esprit est Dieu? oui. Le Père est Dieu; qui pourrait en douter puisqu'il est le principe? Le Fils est Dieu; il nous l'a dit lui-même : « Mon Père et moi nous ne sommes qu'un ; personne ne connaît le Père comme il se connaît si ce n'est le Fils [3], tout ce que fait le Père, le Fils le peut faire [4], tout ce que possède mon Père, je le pos-

[1] Cf. Summ. Theol. 1 p, quæst. 30, a. 4.

[2] *Ibid.*, quæst. 31.

[3] Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius (Matt., cap. XI, 27) Sicut novit me Pater, et ego agnosco Patrem (Joan., cap. X, 15)

[4] Quæcumque Pater fecerit, hæc et Filius similiter facit. (Joan., cap. V, 19.)

sède [1]. Qui me voit, voit mon Père [2], je suis dans mon Père et mon Père est en moi [3]. » Témoignage sincère autant que sublime dont les apôtres se sont faits l'écho. « Le Verbe est Dieu, disent-ils, le Christ n'a pas cru que ce fût un vol fait à la majesté infinie de se croire et de se dire égal à Dieu [4]. Il est vrai Dieu et donne la vie éternelle [5], la plénitude de la divinité habite corporellement en lui [6], tous doivent honorer le Fils comme ils honorent le Père [7]. » Le Saint-Esprit est Dieu ; « il tient le même rang que le Père et le Fils dans la formule sainte qui régénère les âmes ; il connaît tout, même les profondeurs de la divinité [8] ; il distribue en

[1] Omnia quæcumque habet Pater mea sunt. (Joan., cap. XVI, 15.)

[2] Qui videt me videt et Patrem. (Joan., cap. XIV, 9.)

[3] *Vide sup.*

[4] Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo. (Philip. cap. II, 6.)

[5] Hic est verus Deus et vita æterna. (I Joan., cap. V, 20.)

[6] In Christo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. (Coloss., cap. II, 9.)

[7] Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. (Joan., cap. V, 23.)

[8] Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. (I Cor. cap. II, 10.)

maître les dons du Ciel [1], il révèle l'avenir [2]. Il remet les péchés, il sanctifie, il répand la justice et la charité dans les cœurs, œuvres divines [3]. Il confère le pouvoir de gouverner l'Église de Dieu [4], il est le gage de notre éternel héritage : la vision et la possession de Dieu [5]; l'avoir en soi, c'est être le temple de Dieu, c'est glorifier et porter Dieu dans son corps mortel [6]; lui mentir, c'est mentir à Dieu [7]. » Le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu parce que leur principe est Dieu et qu'ils demeurent en Dieu. La fécondité d'une nature finie peut être trahie par les forces occultes qui attendent

[1] Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. (I Cor., cap. XII. 11.)

[2] Qui locutus est per prophetas. (Symb. Nic.)

[3] Justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri. (I Cor., cap. VI, 11) Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum. (Rom., cap. V, 5.)

[4] Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos, regere Ecclesiam Dei. (Act., cap. XX, 28.)

[5] Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ. (Ephes., cap. I, 13, 14.)

[6] Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus Sancti..... glorificate et portate Deum in corpore vestro. (I Cor , cap. VI, 19, 20.)

[7] Cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto ?..... Non es mentitus hominibus sed Deo. (Act., cap. V, 3, 4.)

tous les êtres aux portes de la vie, et les plus beaux germes, tourmentés dans leur développement, peuvent se convertir en monstruosités qui arrachent des larmes à l'amour trompé d'un père ; mais qui donc pourrait porter atteinte à la fécondité du maître de toutes les forces, tromper son amour et faire éclore un monstre au sein même de la suprême perfection [1]? Tout ce qui procède de Dieu en Dieu doit être Dieu; donc le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu.

Mais l'unité, me direz-vous, que devient-elle ? Ces trois personnes Dieu ne font-elles pas trois Dieux ? Non, Messieurs, pas plus que la longueur, la largeur, la profondeur d'un corps ne font trois corps; pas plus que le mouvement, la limpidité, la fluidité des eaux ne font trois fleuves ; pas plus que la force propulsive, la lumière et la chaleur du soleil ne font trois soleils ; pas plus que la racine, le tronc et les rameaux d'un arbre ne font trois arbres [2] ; pas

[1] Si ergo Filius alterius substantiæ est quam Pater, monstrum generavit Pater. (August. serm. 56. *de Verbis Domini.*)

[2] Radix lignum, et robur lignum, et rami lignum; nec tamen tria ligna dicuntur sed unum. (August., *de fide et symbolo*, cap. IX, n. 17.)

plus que la forme gracieuse, le coloris et le parfum d'une fleur ne font trois fleurs; pas plus que la conscience, le connaître et le vouloir d'une âme ne font trois âmes; pas plus que la mémoire, l'intelligence, la volonté d'une substance spirituelle ne font trois substances. Considérées en elles-mêmes et dans le fond de l'être, dit saint Augustin, la mémoire, l'intelligence, la volonté sont âme, vie et substance, ce sont leurs relations qui les déterminent et les distinguent [1]. Portez en Dieu la distinction et l'unité jusqu'à l'infinie perfection, et vous verrez que trois peuvent être Dieu sans qu'il y ait plus d'un seul Dieu.

En effet, qu'est-ce qui multiplierait la divinité? La quantité? Il n'y en a pas en Dieu.

[1] Hæc igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitæ sed una vita; nec tres mentes sed una mens; consequenter nec tres substantiæ sunt sed una substantia. Memoria quippe, quæ vita et mens et substantia dicitur, ad seipsam dicitur; quod vero memoria dicitur ad aliquid relative dicitur. Hoc de intelligentia quoque et de voluntate dixerim; et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid,dicuntur..... neque enim tantum a singulis singula verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem; et intelligo me intelligere et velle et meminisse; et volo me velle et meminisse et intelligere; totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. (August. *de Trinit.*, Lib. X, cap. XI.)

L'intervention d'un autre principe ? Dieu est principe unique. L'homme qui enfante se divise parce qu'il agit sur quelque chose de préexistant; mais Dieu, principe, engendre tout seul et tout entier, et il ne peut que se donner tout entier tant il est un. Sa nature incréée ne ressemble pas aux natures créées qui s'ajoutent l'une à l'autre parce qu'elles sont reçues et par celui-ci et par celui-là ; Dieu ne reçoit pas sa nature, il est sa nature. Une nature reçue ne peut produire que la similitude, un être qui est sa nature produit l'identité. Non, Messieurs, la nature divine en se multipliant par elle-même ne sort pas de l'unité ; la nature divine est le grand *Un*; $1 \times 1 \times 1$ n'égale pas 3 mais 1, ce que saint Grégoire de Nazianze exprime par ces belles et énergiques paroles :—« L'opulence de la nature dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit est identité ; c'est un seul jet d'une même splendeur [1]. Et cependant, dit-il ailleurs, il y a une trinité parfaite de trois

[1] In Patre et Filio et Spiritu sancto opulentia naturæ identitas est atque una eademque splendoris prosultatio ; — ὧν πλοῦτος ἡ συμφυΐα, το ἓν ἅλμα τῆς λαμπρότητος. (Greg. Nazianz., *Orat.* XL, *in sanctum Baptisma*, n° 5.)

parfaits. *Trinitas perfecta ex tribus perfectis* [1].

Ces trois parfaits, qui peuvent dire trois *moi* en vertu de leur subsistance propre, peuvent tous ensemble dire un seul *moi* en vertu de la subsistance absolue de la nature divine : *Moi* le Seigneur, *ego Dominus* ; *moi* qui suis, *ego sum qui sum* ; *moi* qui vis et qui fais vivre, *ego vivo et vivere facio*. A ce *moi* se rapporte toute perfection absolue. Trois sont immenses et il n'y a qu'un immense, trois sont éternels et il n'y a qu'un éternel, trois sont immuables et il n'y a qu'un immuable, trois sont sages, justes miséricordieux, tout-puissants et il n'y a qu'un seul sage, un seul juste, un seul miséricordieux, un seul tout-puissant, trois sont infinis et il n'y a qu'un infini [2]. Enfin ils sont trois et ces trois ne sont qu'un seul et même Dieu. *Tres sunt et hi tres unum sunt.*

J'ai dit l'essentiel, Messieurs, voulez-vous que j'arrête ici l'exposition du mystère de la vie divine et que je fasse immédiatement appel à votre raison ? Non; car il me semble entendre

[1] Τρία; τελεῖα ἐκ τελείων τριῶν. (Greg. Nazianz. *Orat.* XXIII, *de Pace* III, n° 8.)

[2] Voyez symbole de saint Athanase.

sortir des profondeurs de vos âmes ce cri plaintif de l'intelligence luttant encore contre les ombres : Lumière ! Lumière ! Vous voulez la lumière ? Eh bien ! ouvrez les yeux ; je vais promener le flambeau de la science sacrée sur les termes sublimes des processions dont nous venons de constater la mystérieuse réalité.

II

Tres sunt, Pater, Verbum et Spiritus sanctus : Ils sont trois le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint.

Le Père ne naît pas, le Père n'est pas engendré, le Père ne reçoit de personne, le Père ne s'engendre pas, il est. Ne cherchez pas, Messieurs, d'autre raison de son existence que celle-ci : Il est parce qu'il est[1] ; sans source, sans origine, sans principe ; source, origine et principe lui-même de toute la Divinité[2]. C'est

[1] Saint Grégoire de Nazianze dit du Père qu'il est sans principe, ἄναρχος qu'il ne reçoit l'être ni d'ailleurs, ni de lui-même. Οὐ γὰρ ἐτέρωθεν αὐτῷ οὐδὲ παρ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι. (*Orat* XX, *de Dogmate et constit. episcoporum*, n° 7.)

[2] Credimus Patrem ingenitum, increatum, fontem, et originem totius divinitatis. (In concil. Tolet. VI.)

Cf. Summ. Theol. I, p. quæst. 33, a. 4.)

de lui que part sans commencement, c'est à lui que revient sans fin l'acte qui fait éclore la famille divine. Il engendre, et bien que la procession de l'Esprit-Saint ne soit pas un simple prolongement de sa fécondité à travers le Verbe engendré, il donne à celui-ci la puissance de respirer l'amour [1]. Supprimez son action, le triple flambeau de la perfection infinie s'éteint dans l'ombre infinie du néant.

Il est principe ; ce nom glorieux lui appartient en propre dans le monde créé puisqu'en remontant le courant de toute vie, en se repliant sur la ligne de tout mouvement, en pénétrant jusqu'à la racine de tout être, la raison ne peut s'expliquer sans lui ni l'être, ni le mouvement, ni la vie ; mais plus exactement, plus proprement encore, il est principe dans l'infini ; car c'est là qu'il déploie toute l'énergie de sa nature. Les créatures nous disent qu'il existe et, à la faible et vacillante lumière de leur perfection, elles nous font entrevoir sa perfection sans mesure et sans ombre ; mais chacune des per-

[1] Spiritus Sanctus simul de Patre et Filio procedit quamvis hoc Pater Filio dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. (August. *Tract. in Joan.* XCIX.)

Cf. Summ. Theol. I, p. quæst. 36, a. 3.

sonnes divines nous le révèle tout entier, si bien que nous ne pourrions voir ni le Verbe, ni l'Esprit-Saint, sans le voir, Lui, dans toute sa splendeur. Jésus-Christ a dit : Qui me voit, voit mon Père, *qui videt me, videt et Patrem*, parole profonde qui ne peut être définitivement commentée que par la vision bienheureuse du ciel dans laquelle le Verbe en se montrant à nous nous montrera son principe, son Père [1].

Père ! ce nom si doux, il nous plaît de l'adresser à Dieu quand notre cœur sent le besoin d'épancher sa tristesse et sa joie, sa reconnaissance et son amour, et Dieu ne se refuse pas à entendre ses trop indignes créatures l'appeler Père. Que dis-je? il nous invite, par la bouche adorable de son Fils, à bannir cette religieuse terreur qui étouffait jadis, dans les entrailles de l'humanité, les cris de la tendresse filiale. Ce n'est plus *Seigneur ! Domine ! Adonaï !* qu'il faut dire au commencement de notre prière quotidienne ; mais *Pater noster qui es in cœlis*, notre Père qui êtes aux cieux. O Père des cieux, que bénie soit mille fois la toute-puissante bonté avec laquelle vous avez répandu partout le bien

1 Cf. Summ. Theol. I, p. quæst. 33, a. 1.

et la beauté, l'être et la vie! Etoiles du soir et du matin, montagnes, forêts, vallées fécondes, mer sublime, fleuves, ruisseaux et rosées, monstres de l'abîme, légers habitants de l'air, hôtes sauvages du désert, troupeaux timides et dociles de nos plaines, chantez par la bouche de l'homme, enfant de Dieu: *Pater noster*: Notre Père ! Merci, ô Père ! Merci de cet amour immérité qui vous a fait nous adopter entre toutes les créatures. Chantez, mon cœur, chantez, mes lèvres, chantez la nuit et le jour, chantez à toute heure le doux nom de Père : *Pater noster.*

Mais ce nom, Messieurs, il ne nous appartient de le prononcer qu'après celui dans lequel Dieu se donne éternellement à lui-même les vrais honneurs de la paternité. Dieu crée notre nature, cette nature n'est pas la sienne ; Dieu nous adopte, il ne nous engendre pas ; bref, Dieu n'est vrai père que dans le mystère de la Trinité. Car que faut-il pour être vrai père ? Être vivant et communiquer immédiatement sa propre vie par voie de similitude. — Or, Messieurs, le grand vivant communique immédiatement sa propre vie à son Verbe, en tout semblable à lui par la vertu même de sa géné-

ration. Dieu est vrai père ; il est plus père que tous les pères [1].

Écoutez saint Grégoire de Nazianze : « Dieu, dit-il, est père d'une manière propre et singulière qu'on ne voit nulle part, *proprio et singulari modo pater est.* Au sein des vivants et jusque dans la coupe embaumée des fleurs l'acte générateur doit rencontrer un germe qu'il féconde ; mais Dieu, tout esprit, est lui-même le germe que sa paternité vivifie. Dieu est père tout seul, *solus pater ;* il n'a pas besoin d'un aide qui lui ressemble pour recevoir et transmettre secrètement au fils de son intelligence les flots de vie qui doivent enfanter un autre lui-même. Dieu est père d'un seul, *solius pater ;* toute sa force génératrice passe en son fruit et la ressemblance qu'elle produit est si exacte, si expressive, si parfaite, qu'on ne peut pas concevoir qu'il y en ait jamais une autre. Dieu est seulement père, *solum pater.* Source de la famille divine il n'est point engagé comme les autres vivants dans un mouvement de générations qui se succèdent ; avant d'être père, il

[1] Cf. Summ. Theol. I, p. quæst. 33, aa. 2, 8.

n'a pas été fils. Enfin Dieu est totalement père de tout son fils, *in totum et totius pater;* ce qu'il fait pour les enfants de l'homme dont il complète la génération par l'infusion d'une âme vivante, personne ne le fait pour celui qu'il engendre [1]. J'ai bien dit, Messieurs, Dieu est le père par excellence, Dieu est la paternité même. O Principe inascible! O Père admirable! nous vous louons, nous vous adorons; maintenant, montrez-nous votre fils.

Le voici, Messieurs, il est aussi réellement fils que son père est réellement père, et pour peindre au vif toute la vérité de sa génération, Dieu lui a dit ces paroles, que le prophète nous a rapportées : Tu es mon fils, je t'ai engendré de mon sein avant la lumière: *Filius meus es tu.... ex utero et ante luciferum genui te* [2]. A quoi se reconnaît le fils ? A l'image qu'il porte en lui de ceux qui lui ont donné la vie. Cette image, Messieurs, vous la cherchez avec une

[1] Tum quia proprio et singulari modo Pater est, non sicut corpora, tum quia solus, non enim ex conjunctione, tum quia solus nempe unigeniti; tum quia solum, non enim ipse priusquam Pater esset Filius fuit; tum quia in totum et totius Pater, quod de nobis certe affirmari non potest. (Greg. Nazianze *Oratio* XXV, *in laudem Heronis philosophi*, n° 16.)

[2] Psalm. II, Psalm. CIX.

amoureuse obstination dans les chères petites créatures qui viennent le soir, sur vos genoux, vous récompenser de vos labeurs par des caresses et des baisers. Ce n'est pas assez pour votre cœur que ces membres frêles, auxquels vous osez à peine toucher, soient votre chair et votre sang ; vous voulez davantage, et votre œil inquiet suit le développement des traits gracieux dans lesquels vous espérez vous retrouver tout entiers. Vous mirez vos yeux dans les yeux limpides qui vous regardent avec amour; vous demandez à ces lèvres candides, qui ne savent pas encore dissimuler, de doux sourires et de tendres paroles; vous étudiez les contours de ce front que les passions n'ont point encore assombri; et quand il vous semble que c'est bien ainsi que vous regardez vous-mêmes, bien ainsi que vous souriez et que vous parlez, bien ainsi que votre front couronne votre mâle visage, votre cœur déborde, et avec un inexprimable ravissement vous pressez contre votre poitrine vos chers petits anges, en vous écriant : Mon fils ! mon fils ! Combien plus vous serez ravis quand ces fils penseront comme vous pensez, aimeront comme vous

aimez, quand vous verrez fleurir dans leur âme, formée par vos leçons, votre foi et vos vertus [1].

Mais, Messieurs, que les fragiles images des pères de la terre sont imparfaites en comparaison de l'éternelle image du Père des cieux. Victimes des défaillances de l'acte qui les produit, nos fils peuvent dégénérer, ou bien recevoir du principe de vie qui leur est propre des traits qui s'éloignent de notre ressemblance ; au contraire, le fils de Dieu, issu d'un acte parfait, reproduit d'une manière achevée la ressemblance de son principe. Il ne peut ni dégénérer, ni subir d'ailleurs aucune retouche. Essence et perfection, tout le bien de Dieu est en lui, on peut l'y voir comme dans un miroir sans tache, miroir vivant et substantiel, et en même temps image animée de celui qu'elle représente. *Speculum sine macula et imago bonitatis.*

[1] An vero tibi ad honorem amplum, atque adeo amplissimum erit, quod filium habeas, idque eo magis, si patrem in omnibus rebus referat, verumque genitoris sui simulacrum gerat; tibique sexcentis servis imperare minus jucundum futurum est quam unius filii parentem esse : Deo autem quidpiam majus ac præstabilius erit quam filii Patrem esse, quod quidem gloriæ accessio est, non decessio, quemadmodum et spiritus prophetorem esse. (Greg. Nazienz. *Orat.* XXIII. *de Pace* III, n° 7.)

Cette image porte en elle tout l'éclat et le relief de la divinité, c'est, selon la forte expression de saint Paul, la splendeur de sa gloire, le caractère, l'empreinte, la figure même de la substance du Père : *Splendor gloriæ et figura substantiæ ejus* [1]. Comme la lumière ressemble au soleil qui la projette, ainsi le Fils de Dieu, lumière de lumière, ressemble à son glorieux Père ; mais non comme un rayon qu'on puisse détacher du Soleil de justice où il subsiste éternellement. Comme la cire prend tous les traits du sceau qui la presse sans lui en ôter un seul, ainsi le Fils prend tous les traits de son Père ; mais non dans une substance autre que la substance même du Père. Il est image parfaite du Parfait [2].

Comment appellerons-nous cette image, Messieurs ? Il lui faut évidemment un nom qui convienne à son origine ; or, elle procède, vous le savez, d'une intelligence incorruptible. Eh bien! nous lui donnerons le nom que porte le fils de notre intelligence : *Verbum*, *le Verbe*. Mon verbe, c'est la parole que vous entendez, cette

[1] Hebr C. 1. 3.
[2] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 35, aa. 1, 2.

suite de sons qui s'échappent de ma poitrine, qui retentissent sous la voûte de mon palais, qui sont moulés par ma langue, mes dents et mes lèvres et portés à vos oreilles attentives par les échos de cet édifice. Mieux encore, mon verbe, c'est la parole que prononce intérieurement mon âme sous les arceaux mystérieux où s'élabore ma pensée, la parole que vous dégagez vous-mêmes des sons pour la faire pénétrer de l'oreille jusqu'à l'imagination, de l'imagination jusqu'à l'intelligence; mais premièrement et principalement, dit saint Thomas, mon verbe c'est ma pensée la plus intime, le concept immédiat de mon esprit, la forme pure de ma connaissance et le dernier extrait qui restera dans vos âmes du travail de la réflexion après que vous m'aurez entendu et compris. Supprimez les sons et les images, Messieurs, Dieu ne connaît pas ce mode de langage. Le seul concept de l'esprit, dans sa plus grande pureté, peut nous donner quelque idée du Verbe par lequel l'intelligence divine exprime tout ce qu'elle voit. Je dis quelque idée, car pour deux ou trois ressemblances entre notre verbe et le Verbe de Dieu quelle différence! Comme notre verbe,

le Verbe de Dieu exprime la connaissance ; comme notre verbe, le Verbe de Dieu demeure là où il a été conçu, quoique distinct de son principe ; comme notre âme est tout entière dans notre verbe, le Père est tout entier dans son Fils. *Tota mens in verbo, totus Pater in Filio.* Mais, fils de celui qui est son essence même, le Verbe de Dieu est essentiel comme son principe; notre verbe enfanté par une puissance défectible n'a qu'une existence précaire, il est aujourd'hui, il pourrait ne pas être ; — le Verbe de Dieu existe substantiellement; notre verbe n'est que l'accident d'une substance ; — le Verbe de Dieu est toujours engendré et toujours subsistant ; notre verbe a son heure marquée dans les opérations de l'âme sur laquelle il s'appuie, avec elles il naît, comme elles il passe ; — le Verbe de Dieu est l'expression parfaite d'une connaissance parfaite ; notre verbe est l'expression imparfaite d'une connaissance imparfaite ; — le Verbe de Dieu est unique ; notre verbe se multiplie comme les idées; — le Verbe de Dieu opère par la seule force de sa génération ; notre verbe demeure stérile aux profondeurs de l'âme à moins que

d'autres forces ne viennent à son aide [1]. Je constate sans plus de développements ces différences pour ne pas étendre démesurément mon discours. Toutefois, Messieurs, arrêtons-nous quelque peu à ces deux choses : l'unité et l'efficacité du Verbe divin; elles vont nous expliquer pourquoi le Fils de Dieu est appelé *unique* et *premier-né de toute créature*, *unigenitus*, *primogenitus omnis creaturæ*.

Tout ce que Dieu voit nécessairement en lui s'exprime nécessairement par le Verbe : nature et subsistance, essence et perfection, simplicité et plénitude, participation à l'infini de l'être divin, idée de toutes les créatures possibles. « Dieu, dit saint Augustin, ne se parlerait pas d'une manière digne de lui, c'est-à-dire parfaitement et intégralement, s'il y avait dans son Verbe quelque chose de moins que dans sa science [2]. » Mais remarquez que ce Verbe ne peut pas être un discours, c'est-à-dire une suite d'idées et d'expressions comme celles que nous enchaînons pour nous rendre compte à nous-

[1] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 34, aa. 1, 2.

[2] Deus non perfecte et integre seipsum dixisset, si aliquid minus esset in Verbo, quam in scientia. (August. Lib. XV, de Trinitat., cap. XIV.)

mêmes et rendre compte aux autres de nos connaissances. Les objets que saisit notre esprit sont multiples, l'objet de l'intelligence divine est unique, c'est un seul principe de connaissance, une seule idée, un être simple cause de tous les êtres ; donc l'expression de cet objet doit être unique, c'est-à-dire une parole qui abrége l'infini et qui le dit tout entier, une parole qu'on ne prononce qu'une seule fois et toujours. Si vous supposez que Dieu veuille parler encore il dira identiquement la même parole, si vous supposez que cette parole se parle, c'est elle-même qu'elle dira sans produire autre chose qu'elle-même. Dieu ne peut avoir qu'un fils non par impuissance, mais par plénitude ; car sa génération est parfaite, son fils est parfait, et le propre du parfait est d'être unique, il n'y a pas de place près de lui pour un frère.

Cependant j'entends que l'Apôtre appelle le Fils de Dieu premier-né de toute créature, *primogenitus omnis creaturæ* ; d'où lui vient cette audace, ou plutôt cet oubli, car il nous a dit que le Fils est l'expression de la substance même du Père ? Messieurs, l'Apôtre n'oublie

rien ; mais il veut nous montrer le lien qui unit toute créature au Verbe de Dieu. En représentant ce que Dieu voit en lui-même, le Verbe, dit saint Thomas, parle nécessairement toute créature [1]. Il est dans l'essence incréée l'archétype subsistant de tous les mondes réels et possibles, l'idée vivante qui préside à l'architecture sublime de l'univers. Éternellement tout ce qui a été fait était vie en lui, *quod factum est in ipso vita erat* [2], tout ce qui a été fait doit recevoir de sa plénitude, *omnes de plenitudine ejus accipimus* [3], et, selon la belle parole d'Origène, les causes qui s'enchaînent et produisent sans

[1] Pater intelligendo se, et Filium et Spiritum sanctum, et omnia alia quæ ejus scientia continentur, concipit verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura. (Summ. Theol. I p. quæst. 34, a. 1 ad 3.)

[2] Joan., cap. I, 3, 4.

[3] Joan., cap. I, 16.

In uno Verbo multa sunt, et in multis unum est. Non est difficile doceri, cum dixerit apostolus, quia *ipse est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ, in quo creata sunt omnia in cœlis et in terra.* Unum est igitur Verbum, quod operatur in singulis, et quum in singulis operatur, operatur omnia in omnibus. Hoc Verbum unicum apud Patrem se diffudit in plurima, quia *de plenitudine ejus omnes accepimus.* Itaque si videas, singula omnium quæ creata sunt in ipso, videbis in singulis unum Verbum esse omnium cujus pro captu nostro participes sumus. (Ambrosius, *in Psalm.* CXVIII. *Expos.* serm. III, n° 20.)

fin les genres, les espèces, les individus, n'ont pas d'autre condition de leur existence que son éternelle génération [1]. Mais non-seulement il est idée et archétype ; il est encore ouvrier, *Verbum creaturarum est expressivum et operativum* [2]. Il est la parole qui commande et dirige les opérations de la science divine dans ce monde ; tout a été fait par lui, *omnia per ipsum facta sunt ;* tout se soutient par sa toute-puis-

[1] Quid est, omnia per ipsum facta sunt nisi eo nascente ante omnia ex Patre, omnia cum ipso et per ipsum facta sunt Nam ipsius ex Patre generatio ipsa est causarum omnium conditio, omniumque quæ ex causis in genera et species procedunt operatio et effectus; per generationem quippe Verbi ex Deo, principio facta sunt omnia. Audi divinum et ineffabile paradoxum, irreserabile secretum, invisibile profundum, incomprehensibile mysterium. Per non factum, sed genitum, omnia facta, sed non genita Principium ex quo omnia pater est ; principium per quod omnia filius est. Patre loquente suum Verbum, hoc est, patre gignente sapientiam suam, omnia fiunt. (*Homilia* 2, *in diversos.*)

[2] Deus cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum, igitur, in mente conceptum, est repræsentativum omnis ejus quod actu intelligitur : et quia Deus uno actu, et se, et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum non solum patris, sed etiam creaturarum : et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva ; ita Verbum Dei ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum ; creaturarum vero est expressivum et operativum. (Summ. Theol. 1, p. quæst. 34, a. 3.)

te vertu; *portans omnia Verbo virtutis suæ* [1].

Ce n'est donc pas à faux qu'on l'appelle premier-né, *primogenitus*. S'il ne commence pas en sa personne l'immense série des causes créées, comme le voulaient les ariens, il est certain que toute cause créée se rattache à son éternelle génération ; le monde est son œuvre et son domaine. Qu'il descende un jour envoyé par son Père pour visiter sous une forme humiliée les créatures qui lui doivent la vie, les noms les plus beaux et les plus doux se multiplient et saluent sa bienvenue. Il est l'Emmanuel, le désiré des peuples, l'admirable, le conseiller, le fort, le père du siècle futur, le prince de la paix; il est le Christ, pasteur, docteur, maître, roi et juge des vivants et des morts; il est Jésus, médiateur et sauveur des hommes, Jésus qui souffle sur le monde l'Esprit de son Père, l'Esprit d'amour.

Messieurs, nous sommes en présence du troisième et dernier terme des processions divines: l'Esprit-Saint. Remarquez bien ce nom,

[1] Hebr., cap. I. 3.
Cf. Summ. Theol. I, p. quæst. 35, a. 3.

il nous rappelle ce que nous avons dit tout à l'heure : que la procession intellectuelle est complète, que le Verbe épuise en sa personne toute la force génératrice de son Père, que deux fils ne peuvent pas sortir du sein de Dieu. L'Esprit-Saint n'est donc pas engendré, il est donné, dit saint Augustin, c'est ce qui le distingue du Verbe divin [1]. Mais par qui et à qui est-il donné ? Par le Père à son Fils, par le Fils à son Père. Il s'est rencontré des hérétiques assez osés pour mutiler le Fils de Dieu en lui refusant la puissance de respirer comme son Père l'amour substantiel ; mais à l'avance Jésus-Christ avait confondu leur audace: « Tout ce que mon Père possède est à moi, avait-il dit, c'est pour cela que j'affirme que le Paraclet reçoit de moi [2] »; et ailleurs il déclare ouvertement sa qualité de principe à l'égard de l'Esprit-Saint en s'attribuant à lui-même, comme il l'attribue à son Père, le pouvoir de l'envoyer [3]. Et du

[1] Exiit non quomodo natus, sed quomodo datus. (August Lib *de Trinit.* cap. XIV.)

[2] Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi vobis, quia de meo accipiet. (Joan., cap. XVI, 15.)

[3] Cum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis. (Joan. cap. XVI.)

reste, Messieurs, ne voyez-vous pas qu'il manque quelque chose au Verbe s'il n'a pas la force de respirer infiniment l'amour et que cette image du Père, au lieu de le représenter en toute perfection, dégénère de son principe? Ne voyez-vous pas que si le Fils est parfait nous devons lui accorder toutes les perfections qui conviennent à sa raison d'être ? Il est fils. Est-ce qu'il ne convient pas à un fils d'aimer son père aussi parfaitement que son père l'aime ? Il est verbe. Est-ce que l'amour ne procède pas du verbe, c'est-à-dire de la connaissance intime de l'âme ?

Mais veuillez suivre l'angélique docteur et entrer plus avant avec lui dans le mystère de la vie divine. Comme il faut l'unité à ce mystère, il faut aussi la distinction ; rappelez-vous qu'ils sont trois et que ces trois ne font qu'un. *Tres sunt... et hi tres unum sunt.* L'unité tient à la nature indivisible de l'être divin ; la distinction à l'opposition et à l'ordre des relations. Supprimez ces deux choses : l'opposition et l'ordre des relations, les personnes se confondent, la Trinité s'écroule. En effet qu'est-ce qui distinguera le Fils de l'Esprit-Saint s'ils ont

identiquement le même principe ? Je vois bien un fils que son père engendre et que son père aime ; je vois bien que ce fils a deux relations avec son père : une relation d'origine complétée par une relation d'amour ; mais c'est tout. Il m'est impossible d'introduire dans la vie de Dieu une troisième personne à moins qu'elle ne tienne et du père et du fils. Deux secondes personnes, c'est inadmissible, une troisième ne sera la troisième que si elle procède de la seconde. Ah ! si j'avais à ma disposition les chefs de distinction qui me permettent de concevoir l'ordre parmi les êtres créés : le temps, la quantité, les degrés de perfection, à la bonne heure ; mais quand j'étudie les personnes divines, ces choses me font défaut. Le Père ne peut pas donner la vie à son Esprit après qu'il l'a donnée à son Fils ; le Père ne peut pas prendre dans sa nature immatérielle et indivisible la matière de son Fils et la matière de son Esprit ; le Père ne peut pas partager sa perfection simple et infinie entre son Fils et son Esprit. Il faut donc que je recoure à l'opposition et à l'ordre des relations et que je dise : l'Esprit-Saint est distinct du Fils parce qu'il

subsiste en regard du Fils son principe, comme il subsiste en regard du Père ; l'Esprit-Saint est distinct du Fils parce qu'il procède du Père par le Fils [1].

Mais laissez de côté la métaphysique divine, Messieurs, et faites appel à vos affections; elles vont vous dire que l'amour subsistant ne peut pas être le fruit de l'amour solitaire. Tout amour a deux termes : celui qui aime et celui qui est aimé; dans l'amour réciproque les deux termes sont réciproques. J'aime et je suis aimé, mais entre moi et ceux qui m'aiment n'y a-t-il rien que le mouvement croisé de deux cœurs qui se cherchent et qui veulent se donner l'un à l'autre ? Non pas, Messieurs, je prétends que entre moi et ceux qui m'aiment il y a quelque chose. Ce n'est pas mon amour, ce n'est pas leur amour ; c'est *notre amour*, mystérieuse résultante de nos deux affections, doux lien qui nous enchaîne, chaste rendez-vous où nos âmes se donnent le baiser de paix, mutuel embrassement dans lequel nos cœurs s'enivrent de joie et de félicité [2]. *Notre amour* ! Ah ! si nous pou-

[1] Cf. Summ Theol. I, p. quæst. 36, aa. 1, 2, 3, 4.

[2] Spiritus Sanctus charitatis indissolubile vinculum, et

vions faire subsister cet amour, il subsisterait pour témoigner d'une manière vivante que nous nous sommes donnés.

Fatale impuissance qui laissez toujours planer sur les affections humaines de cruelles incertitudes, vous êtes bannie du sein de Dieu! Messieurs, ce que nous ne pouvons pas faire Dieu le fait. Le Père aime son Fils, il est si beau! c'est sa lumière, sa splendeur, sa gloire, son image, sa pensée, son verbe, sa substance, sa vie, tout lui-même. Le Fils aime son Père, il est si bon! il donne tout, dans sa génération, avec une si admirable plénitude! il y a tant de perfections dans ce qu'il donne! Il est si vrai que toute la vie du Fils est totalement et éternellement suspendue au sein du Père! Ils s'aiment et leur amour s'exprime non par des paroles, des cantiques et des cris passionnés; car arrivé à son degré suprême l'amour ne parle pas, l'amour ne chante pas, l'amour ne crie pas, il s'exhale en un souffle brûlant, où l'âme passe tout entière. *Spiritu oris nostri, id est anhelitu maxime affectus animi patefaciunt* [1]. L'a-

pacis suavissimum osculum, mutuique amoris amplexum beatissimum est. (S. Laurent. Justinian., in lib. *de Obedient.*)

[1] P. Abelard., lib. I, *Introduct.*

mour de Dieu est souffle, *spiritus* ; mais à notre souffle d'amour, si chaste qu'il soit, il se mêle toujours quelque chose de notre imperfection native ; le souffle de Dieu est un souffle saint, *spiritus sanctus*. Notre souffle d'amour passe ; le souffle de Dieu subsiste, vit, est une personne. Vous me demandez comment cela se fait ? Messieurs, je vous réponds avec saint Augustin : *Nescio, non valeo, non sufficio* [1]. Je n'en sais rien, je ne puis vous le dire, je ne suffirais pas à une si grande tâche. Cependant je sais et je crois que l'Esprit-Saint subsiste ; je sais et je crois qu'il est amour substantiel et consubstantiel [2] ; je sais et je crois que le Père et le Fils sont liés par cet amour en même temps qu'ils sont liés par la génération [3] ; je sais et je crois que Dieu nous aime par son Esprit [4] ; je sais et je crois que cet Esprit s'appelle *don* parce que l'amour divin le destine éternellement à ceux qu'il a choisis [5] ; je sais et je crois que ce *don*

[1] Tract. VI, *de spec.*, cap. XXVII.

[2] Cf. Summ. Theol. I, p. quæst. 38, a. 1.

[3] Spiritus Sanctus ineffabilis est quædam Patris Filiique communio. (S. August., lib. XV, *de Trinit.*, cap. XIX.)

[4] Cf. Summ. Theol. I, p. quæst. 37, a. 2.

[5] Cf. Summ. Theol. I, p. quæst. 38, aa. 1, 2.

est répandu à profusion dans l'Église où il console et fortifie, où il fait éclore l'intelligence, la science, le goût des choses divines, la prudence, la piété, la force, la crainte de Dieu, la vérité, la charité, la sainte liberté. Enfin je sais et je crois que l'Esprit-Saint est envoyé à chaque instant dans l'âme des justes et qu'il consomme la vie chrétienne ici-bas comme il consomme la vie divine dans les cieux [1].

Maintenant, Messieurs, vous possédez entièrement le sens de ces paroles de l'apôtre saint Jean : « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, et ces trois ne sont qu'un. » Il me reste à considérer l'ensemble des processions divines et à vous dire leurs merveilleuses prérogatives : merveilleuse éternité, merveilleuse unité, merveilleuse pureté, merveilleuse beauté. Ne vous effrayez pas, mon discours est fini, c'est un hymne que je veux chanter avant de vous quitter.

[1] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 43, a. 6.

III

O Trinité sainte ! Père, Fils et Esprit-Saint, ayez pitié de ma misère ! ne laissez pas mon âme abandonnée dans la patrie des ombres ; mais appelez-moi un instant, rien qu'un instant, vers votre inaccessible lumière, et faites-moi entrevoir de loin les merveilles de votre vie.

Vous êtes fécond, ô mon Dieu, vous l'êtes depuis le siècle des siècles et à jamais ; votre fertile nature ne peut ni se passer, ni se lasser de produire. Toute vie, quand elle n'est pas condamnée par des influences ennemies à une perpétuelle stérilité, toute vie ici-bas hésite avant de porter son fruit. La plante essaye ses forces dans un germe, se développe petit à petit, et n'envoie que des gouttes lentes et timides au bourgeon qui se dégage, s'entr'ouvre et s'épanouit en fleur. La fleur attend les baisers du soleil et les caresses de la brise pour célébrer son mystérieux hyménée. Le fruit patient laisse passer sur lui les saisons. Moins rapide encore, l'homme traverse les nombreuses années de son enfance et de son adolescence avant de pou-

voir aspirer aux honneurs de la paternité. Qu'il est long à venir, l'enfant de ses désirs ! quelles mortelles angoisses précèdent sa naissance ! Enfin le voici ! une voix joyeuse a chanté au foyer domestique : Un fils nous est né ! Mais ce fils restera-t-il toujours près de ceux qui l'adorent ? ne faudra-t-il pas pleurer bientôt son départ pour un autre monde ? O incertaine et passagère fécondité des mortels, vous nous êtes une source de douleurs autant que de joies ! Mais votre nécessaire fécondité ne connaît point d'ennemis, ô mon Dieu ! Elle dure toujours et supprime les lenteurs du temps. Avec une admirable promptitude, vos processions saintes s'accomplissent sans que rien de précipité nuise à leur perfection. Toujours anciennes, toujours nouvelles, elles marchent à travers toutes les époques et joignent dans une immuable présence les lointaines extrémités du temps. Au commencement, le Verbe était : *In principio erat Verbum.* Il était sans commencement, il est aujourd'hui, toujours engendré. Les jours d'une fécondité épuisée ne viennent interrompre ni l'incessante génération de Dieu, ni l'incessante procession de son amour. Il est

toujours Père, toujours Fils, toujours Esprit-Saint [1]. — O merveilleuse éternité [2] !

Vous êtes fécond, ô mon Dieu, et les fruits bénis de votre vie demeurent en vous: les vicissitudes du mouvement ne peuvent ni les séparer de votre sein, ni les emporter loin de vous. L'eau du fleuve fuit sa source, le rayon du soleil s'égare dans les espaces, le fruit de l'arbre tombe à terre, l'enfant quitte le sein qui l'a conçu, sa mère pourra encore le prendre entre ses bras et le presser sur son cœur, mais il n'habitera plus le sanctuaire protecteur où il fut tant aimé, mon verbe est en moi, mais il se voile, mon amour est en moi, mais il languit. Au contraire, les processions immanentes de Dieu se pénètrent pour ne jamais rompre l'unité de l'Être divin. Et pourtant cette unité n'est pas la solitude, et pourtant la société des personnes subsiste sans composition ni division. La même et inséparable nature appartient au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Ils y demeurent sans être confondus, ni mêlés, ni rapprochés, ni con-

[1] Ἅμα γάρ ἐστι υἱὸς καὶ ἅμα Πατήρ. (Cyril. *Dialog.* 2.)
[2] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 42, a. 2.

tenus, ils y sont distincts sans différence, ils la possèdent parfaitement sans se la partager [1]. Le Père garde en lui le Verbe qu'il prononce ; le Verbe contient en lui le Père qui s'est parlé; le Père et le Verbe gardent en eux le souffle sacré qui procède de leur amour; l'Esprit-Saint unit en lui les souffles d'amour dont il procède [2]. Le Père est dans son Fils et dans son Esprit ; le Fils est dans son Esprit et dans son Père ; l'Esprit est dans le Père et dans le Fils [3] ; et cependant ils sont trois. — O merveilleuse unité !

Chante encore, ô mon âme, chante la fécondité de ton Dieu; dis à toutes les créatures qu'elles se voilent la face devant l'incomparable pureté des processions divines. Fleurs charmantes qui ne pouvez porter de fruit sans perdre votre virginité, femmes pudiques qui sacrifiez un saint privilége aux honneurs de la

[1] Pater in filio et filius in patre per inseparabilis naturæ unitatem : non confusam sed indiscretam, non permixtam sed indifferentem ; neque coherentem sed existentem ; neque inconsummatam sed perfectam. (S. Hilar. Lib. VIII, *de Trinit.*).

[2] Cf. Summ. Theol. I p. quæst 42. a. 5.

[3] Est Pater in Filio et Sancto Spiritu, similiter quoque Filius et Spiritus in Patre et in se mutuo. (Cyrillus, *de Trinit.* Dialog. VII.

maternité, infortunées filles d'Ève qui concevez dans le péché et enfantez dans la douleur ; cachez-vous, car même les plus chastes mystères de mon âme sont impurs en présence du mystère divin. J'ai besoin pour penser de l'immatériel toucher des formes intelligibles d'où me viennent mes idées ; j'ai besoin pour aimer que le souffle d'un autre cœur émeuve mon cœur. Je ne puis penser sans fatigue, je ne puis aimer sans inquiétude ; et si je veux beaucoup penser, ma fatigue est de la fièvre, et si je veux beaucoup aimer, mon inquiétude est de l'angoisse. Mais la vie immaculée de mon Dieu prend en elle-même le pouvoir de se féconder; rien ne lui vient en aide, rien ne la déflore ; elle conçoit sans mouvement, elle enfante sans labeur, elle aime sans trouble ; ses processions tranquilles consomment sa béatitude sans altérer son repos. C'est la plus belle et la première des vierges. *Prima virgo Trias est* [1]. — O merveilleuse pureté !

Chante toujours, ô mon âme ! chante la parfaite beauté des processions divines, et si tu veux la connaître demande aux artistes ce qu'ils

[1] S. Greg. Nazianz.

pensent des chefs-d'œuvre qui si longtemps ont tourmenté leur fertile génie. Ils les admiraient, ils les aimaient lorsqu'ils n'étaient encore qu'un rêve. Ils croyaient avoir saisi l'idéal et pouvoir le fixer sur une toile ou dans un marbre immortel ; mais souvent, hélas, leur œil sincère ne reconnaît plus dans la réalité qu'ils ont créée la perfection qu'ils contemplaient au dedans d'eux-mêmes, et, pendant que le monde célèbre leur gloire, eux racontent aux amis dignes de les comprendre leurs espérances et leurs déceptions. Que de fois j'ai cru te voir, fille de mon âme, ô ma pensée, parée du vêtement qui convient à ta chaste beauté ! Que de fois, en présence de ma parole sans éclat, je me suis écrié avec découragement : — Ce n'est pas cela ! Il ne connaît ni ces déceptions, ni ces dégoûts, l'être sublime dont le génie enfante une parole si vivante qu'elle peut lui rendre en un souffle vivant amour pour amour. Dans ce qui procède de lui il voit et il aime une beauté égale à lui-même, une beauté infinie, splendeur suprême de l'ordre dans la suprême égalité des perfections. Ne craignons pas d'exalter la gloire du Fils, elle rejaillit sur son Père ;

ne craignons pas d'exalter la gloire de l'Esprit-Saint, elle revient tout entière à ses principes. Père, Fils, Esprit-Saint sont égaux en toutes choses [1]. Aucun d'eux ne précède les autres dans l'éternité, aucun d'eux ne surpasse les autres en grandeur et en puissance [2]. Cependant c'est une hiérarchie où les origines sont subordonnées aux principes, les missions aux origines [3]. Égalité sans confusion, hiérarchie sans dépendance, le plus bel ordre qui se puisse concevoir dans une société, la plus belle société qui se puisse concevoir dans l'unité [4]. — O merveilleuse beauté!

Chantez avec moi, Messieurs, chantez: O merveilleuse éternité! ô merveilleuse unité! ô merveilleuse pureté! ô merveilleuse beauté! — Mais ai-je bien le droit de vous associer ainsi à l'enthousiasme de ma foi? En voulant vous raconter le mystère de la vie divine, n'ai-je pas démontré mon impuissance et ma témé-

[1] Cf. Summ. Theol. I p quæst. 42, aa. 1, 2, 4, 6.

[2] Æqualitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu Sancto in quantum nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. (Fulgent. Lib. *de fide ad Pet.*, cap. I.)

[3] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 43, a. 8.

[4] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 42, a. 3.

rité? Pardonnez-moi, mon Dieu, pardonnez-moi si je n'ai pas suivi le conseil des saints qui veulent qu'on honore vos processions éternelles par un respectueux silence [1]. Aussi bien ce n'est pas moi qui ai parlé, c'est vous, c'est votre Église, ce sont vos docteurs. Je me défiais de mes forces et j'ai hêlé de ma faible voix les âmes éminentes qui ont su vaincre, grâce à vous, les aspérités d'un si grand sujet, et, tout en respectant leurs conseils, j'ai obéi à leurs encouragements. Ne faut-il pas qu'on sache que la fécondité est votre plus belle gloire et que nier votre vie intime est un blasphème plus odieux que nier votre acte créateur [2]? Ne faut-il pas que l'impiété apprenne qu'il est facile de se moquer des mystères quand on n'en connaît que le nom, quand on n'en voit que la superficie ; mais que si l'on entre dans leurs profondeurs sacrées le mépris est étouffé par la gran-

[1] Θεοῦ γέννησις σιοπῇ τιμάθω. (S. Greg. Nazianz. Orat. 35.

[2] Si quis negaret Deum creasse mundum non est dubium quin intolerabiliter blasphemaret. Cum igitur incomparabiliter major sit gloria ipse filius genitori suo quam mundus creatori, et tanto utique major quanto ipse filius major est mundo ; a parte incomparabilitatis nequius blasphemat, qui negat Deum patrem genuisse filium, quam qui negat eum creasse mundum. Guillelmus Parisiensis. Lib. *de Fide*, cap. III.)

deur et la majesté ? Ne faut-il pas expliquer à ce peuple chrétien ce qu'il fait lorsqu'il se signe au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ? Que de fois il a proclamé le mystère de la vie divine sans le bien connaître, puisse-t-il n'en oublier jamais maintenant les sublimes beautés! Si j'ai mal dit, redressez vous-même les torts de ma parole ; manifestez votre gloire à ceux qui m'écoutent, afin que, éclairés par votre grâce plus que par mes discours, ils puissent chanter avec l'Église : — « O Dieu ! Père sans naissance, Fils unique du Père, Esprit consolateur, sainte et unique Trinité, de toute la ferveur de notre cœur, de toute la force de notre voix, nous vous confessons, nous vous louons, nous vous bénissons. Gloire à vous dans les siècles des siècles. *Amen ! Amen ! Amen* [1] *!* »

[1] Te Deum Patrem ingenitum, te Filium unigenitum, te Spiritum Sanctum paraclitum, sanctam et individuam Trinitatem, toto corde, et ore confitemur, laudamus atque benedicimus : tibi gloria in sæcula. (Offic. Trinit. ana. *Magnif.* II vesp. *ru. domin.*)

ONZIÈME CONFÉRENCE

LA RAISON ET LES PROCESSIONS DIVINES

ONZIÈME CONFÉRENCE.

LA RAISON ET LES PROCESSIONS DIVINES.

Eminentissime Seigneur, Messieurs,

L'enseignement catholique a parlé, et vous l'avez écouté avec une religieuse attention, dont je vous remercie. Voici en résumé ce qu'il nous dit : La vie intime de Dieu est le mystère d'une activité infinie qui fait subsister trois personnes distinctes dans une seule et même nature sans la diviser. Ils sont trois : le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, tous trois Dieu et cependant il n'y a qu'un Dieu. L'unité respecte le nombre, le nombre ne détruit pas l'unité. Le Père sans naissance est le principe de toute la Trinité, plus père en son essence qu'il ne l'est dans la nature créée. Le Fils est aussi réellement fils

que son Père est réellement père, il est image substantielle de la perfection infinie, Verbe parfait, Verbe unique, et cependant premier-né de toute créature parce que, sans appartenir au monde, il en est l'archétype et l'ouvrier. L'Esprit-Saint est le souffle pur et sacré du Père et du Fils, leur amour substantiel et consubstantiel, le don inénarrable qu'ils se font l'un à l'autre et qu'ils destinent aux âmes justes pour consommer ici-bas la vie chrétienne. Le Fils procède du Père, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, et l'éternité, l'unité, la pureté, la beauté de ces processions sont les plus grandes merveilles qui se puissent concevoir.

Vous croyez toutes ces choses, Messieurs, si vous êtes chrétiens ; vous les croyez parce que Dieu les a révélées. Pour incompréhensibles qu'elles soient, elles ne vous révoltent pas ; car la parole de Dieu nous est une sûre garantie de leur vérité. A la rigueur, je pourrais vous laisser sous l'impression de cette parole ; j'aurais fait honneur à l'engagement que j'ai pris d'exposer le dogme catholique. Mais j'ai promis de mettre votre raison en présence du mystère de la vie divine et de lui demander ce

qu'elle en pense. Je viens accomplir aujourd'hui cette promesse.

Si votre raison prétend s'élever par ses propres forces jusqu'à la connaissance du mystère des mystères, je lui répondrai qu'elle se trompe. Si, indignée de ne pouvoir comprendre, elle cherche à détruire au nom de l'évidence la vérité du dogme ou à la défigurer par des interprétations, je lui montrerai son impuissance. Si, consentante à l'humiliation de l'ombre, elle désire profiter de la lumière qui jaillit de la révélation, je l'aiderai de tout mon pouvoir. En quelques mots, Messieurs, je veux dans cette conférence vous dire ce que ne peut pas et ce que peut la raison relativement au mystère des processions divines.

I

Si mon enseignement est encore présent à votre mémoire, vous devez vous rappeler que nous ne possédons aucun principe qui nous permette de connaître Dieu antécédemment à toute connaissance des créatures, aucun principe dont nous puissions conclure *à priori* que

Dieu est, et qu'il est de telle ou telle manière. C'est par ses effets que nous atteignons la cause suprême. Le monde et ses merveilles nous disent avec certitude qu'il existe un merveilleux ouvrier. Cet ouvrier possède éminemment tout le bien qu'il a mis dans son œuvre, c'est évident; mais définir ce bien de manière à ce que notre définition soit adéquate à sa perfection, nous ne le pouvons pas, nous ne le pourrons jamais. Nous dirons que Dieu est au-dessus de tout être, de toute grandeur, de toute beauté, de toute bonté ; qu'il est infiniment intelligent, aimant, puissant et vivant, et puis... qu'est-ce en soi que cet être, cette grandeur, cette beauté, cette bonté, cette intelligence, cet amour, cette puissance, cette vie ? nous n'en savons rien. Si telle est notre ignorance à l'égard de ce que Dieu nous montre de lui-même par des vestiges et des images, que sera-ce donc s'il s'agit du plus profond secret de son être, des opérations intimes qu'il garde en son essence et auxquelles rien ne ressemble dans la nature ?

L'acte créateur a sa raison dans l'unité de l'essence divine, et la toute-puissance, cause prochaine des existences finies, est commune

aux trois personnes de la Trinité. Toutes les perfections que reflète l'œuvre de Dieu sont des perfections absolues qui conviennent au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint et qui, par conséquent, ne nous donnent point la raison propre de leur distinction personnelle. Nous pouvons donc, dit saint Thomas, nous élever, par la raison naturelle, à la connaissance des choses qui appartiennent à l'unité de l'essence divine et non point à la connaissance des relations intimes et réelles sur lesquelles est fondée la distinction des personnes [1]. Le Père des créatures nous apparaît dans l'ouvrage de ses mains et la munificence de ses dons ; mais ce vrai Père qui engendre un Verbe parfait, image substantielle et vivante de sa substance et de sa vie, personne ne le connaît que son Fils et ceux à qui ce Fils a bien voulu révéler son existence. *Nemo novit Patrem nisi Filius et cui voluerit Filius revelare* [2]. Ce mystère, dit l'Apôtre, est enseigné aux parfaits ; la sagesse de ce siècle,

[1] Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum. (Summ. Theol. I p. quæst. 32, a. 1.)

[2] Matth., cap. xi, 27.

même celle des princes de la pensée, ne le peut découvrir tant il est caché [1]. Que dis-je ? les anges eux-mêmes ignoreraient le secret de Dieu s'ils étaient condamnés à ne le chercher que dans leur nature, pourtant si pure et si lumineuse. *Secretum Trinitatis nec ulla visibilium, nec invisibilium creaturarum potuit investigare natura* [2].

Il y a plus, Messieurs, le mystère des processions divines échappe non-seulement à la force inventive ; mais, même après la révélation, il échappe à la force démonstrative de notre raison ; car, après comme avant la révélation, les principes évidents nous font défaut pour établir une argumentation d'où ressort la pleine certitude. La formule sacrée du dogme qui éclaire la nature, comme je vous le ferai voir, n'y change pas l'ordre de la procession des êtres, et n'y introduit aucun vestige apparent et indiscutable de la

[1] Sapientiam autem loquimur inter perfectos : sapientiam vero non hujus sæculi : neque principum hujus sæculi, qui destruuntur : sed loquimur Dei sapientiam, quæ abscondita est..... quam nemo principum hujus sæculi cognovit. (I Cor., cap. II, 6, 7, 8.)

[2] Hormisdas papa. *Epist. ad Julian. imp.*, cap. I.

vie intime de Dieu. Nous pouvons, à l'aide de la révélation, découvrir des probabilités lumineuses qui consolent notre foi et la soutiennent dans sa lutte contre les improbabilités que lui oppose la raison. C'est tout. La certitude rationnelle nous manque, et, quelque envie que nous ayons d'expliquer les mystères, il faut courber devant celui-là la dictature de notre raison. La Trinité des personnes divines est un secret qu'on ne cherche pas à pénétrer ; mais qu'on adore [1]. Quiconque s'efforce de le prouver à la manière des vérités de l'ordre naturel déroge dans la foi, dit l'angélique docteur, car il attente à l'inviolable dignité des choses invisibles qui, par leur nature, surpassent toute conception de la raison humaine ; il livre les mystères divins à la risée de l'incrédulité, peu touchée des faibles arguments que l'on met en œuvre et toute prête à nous accuser de croire sans raison suffisante. C'est sur l'autorité de Dieu qu'il faut appuyer les vérités indémontrables de la

[1] Sacramentum hoc magnum est, et quidem venerandum, non scrutandum. Quomodo pluralitas in unitate, aut ipsa in pluralitate? Scrutari hoc temeritas est ; credere pietas est ; nosse via et vita æterna est. (S. Bernard. Lib. V, *de Considerat.*, cap. VIII.)

foi ; à ceux qui repoussent cette autorité, nous ne devons qu'une réfutation victorieuse des sophismes dont ils se servent pour nous convaincre d'absurdité [1].

Vous me direz que la philosophie n'a point connu cette domination jalouse de l'autorité invoquée par la foi, et que, de son propre vol, elle s'est élevée jusqu'à la connaissance du secret de la vie divine. Platon a parlé de la Trinité dans ses *Dialogues* et dans ses *Lettres*. Je vous attendais là, Messieurs; qui ne sait que Platon a parlé de la Trinité ? Pour l'honneur de la raison, il y a tels esprits hardis qui n'hésitent pas à dire que le philosophe grec a inventé

[1] Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt... Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus Quæ igitur fidei sunt non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. Unde Dionys. dicit cap. II, de divin. nomin : Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia. Si autem ad veritatem eloquiorum, scilicet sacrorum respicit, hoc et nos canone utimur. (Summ. Theol. I p. quæst. 32, a. 1.)

notre mystère et que nous sommes ses plagiaires. Voyons cela.

Dans le *Philèbe*, il est question de l'*âme royale* et de l'*esprit royal*, tous deux enfants de celui qu'on appelle la cause universelle. « Rappelons-nous, dit le philosophe, que l'esprit de la cause est de même genre qu'elle [1]. » Dans le *Timée* : « Dieu créateur suit un exemplaire qu'il a lui-même produit. » Dans la *République* : « Le fils du *bon* est semblable à son père. » Écrivant à Éraste, Platon l'exhorte à jurer par Dieu même, cause de toutes choses et *père* du *chef* et du *principe*. Si vous savez philosopher, ajoute-t-il, vous me comprendrez. Dans sa seconde lettre à Denis de Syracuse, il parle en énigmes : « Voici le vrai, dit-il. Toutes choses sont autour du roi de tout et tout est pour lui. Il est cause de tout ce qui est beau ; les secondes sont autour du second, les troisièmes autour du troisième [2]. » Enfin Platon

[1] Βασιλικὴν ψυχὴν, βασιλικὸν νοῦν..... νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους.

[2] Φρασέον δή σου δὶ αἰνιγμῶν..... ὧδε γὰρ ἔχει. Περὶ τον πάντων βασιλέα πάντ ἐστὶ, καὶ ἐκείνου ἕνεκα ταυτα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν, δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.

appelle *logos*, *verbe*, la raison éternelle, principe des œuvres extérieures de la divinité.

Je cherche notre dogme dans ces données confuses et je vous avoue qu'il m'est impossible de le trouver. Saint Cyrille a pensé que Platon connaissait le mystère de la Trinité dans sa chaste splendeur; mais qu'il le voila par peur des accusateurs de Socrate [1]. Un philosophe pythagoricien, Numénius, a appelé Platon le Moïse de l'Attique. Saint Augustin croyait avoir rencontré dans les livres platoniciens de frappantes analogies avec la doctrine chrétienne du Verbe [2]. Des catholiques enthousiastes se sont efforcés de concilier ensemble le platonisme et l'enseignement de l'Église. Mais, d'autre part, des auteurs graves jugent que cette admiration sans motif est aussi contraire à la vérité des faits que pré-

[1] Contra Julianum lib. I.

[2] Procurasti mihi quosdam Platonicorum libros ex græca lingua in latinum versos. Et ibi legi, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus quod : *In principio erat verbum... et vita erat lux hominum*, etc. Sed quia *verbum caro factum est* non ibi legi... quod ante omnia tempora, et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus filius tuus coæternus tibi, et quia de plenitudine ejus accipiunt animæ ut beatæ sint et quia participatione manentis in se sapientiæ renovantur ut sapientes sint, est ibi. (S. August. *Confes.* lib. VII, cap. IX.)

judiciable à la foi [1], et que les sociniens ont rêvé quand ils prétendaient que les premiers pères de l'Église empruntaient au philosophe grec leur doctrine de la Trinité.

Je suis de ce dernier avis, Messieurs. Quelques courtes observations suffiront, je pense, pour vous mettre d'accord avec moi. Notre dogme est précis ; interrogez un enfant, sa bouche naïve vous le définira en ce peu demots : La Trinité est le mystère d'un seul Dieu en trois personnes égales en toutes choses ; ces trois personnes s'appellent le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Avez-vous remarqué rien de semblable dans les textes que j'ai cités tout à l'heure ? Platon a raison de dire qu'il s'exprime par énigmes; car sa doctrine a été de tout temps le thème des interprétations les plus diverses, et, dans la dernière école qui se para de son nom, il y eut autant de trinités que de philo-

[1] Ac longius sane disputando Plato provectus, ejusque discipuli, speciem quamdam Trinitatis informarunt : quo etiam nomine nostrorum aliqui supra modum illos admirantur, ac prædicant. Sed profecto majore flagitio, ac dispendio veritatis, quam operæ prætio istud illorum dogma prodiisse mihi videtur ; neque ulla ex alia re gravior christianæ fidei noxa, et pernicies importata fuisse. (Petav., Dogm. theolog. tom. II, *de Trinit.*, lib. I, 2.)

sophes. Trois idées cousues tant bien que mal ne font pas notre dogme. L'unité d'essence, la distinction et la consubstantialité des personnes, l'ordre et l'éternité des processions ; voilà ce qu'il faudrait trouver dans Platon, voilà ce qui n'y est pas. Platon confesse l'existence d'un Dieu éternel, intelligent, tout-puissant et bon par nature, en face de la matière éternelle et confuse. Ce Dieu possède un Verbe, raison de toutes choses, mais ce Verbe semblable au verbe humain, quoique plus parfait, n'est point un être subsistant; ce qui subsiste, c'est le plan de l'univers, l'archétype du monde, l'idée exemplaire des qualités, proportions et perfections que Dieu a mises en son ouvrage, mais cette idée ne doit point être confondue avec le *logos*. Si Dieu est père, c'est parce que le monde est son fils, le dieu engendré, l'image de l'intelligence, clairement distinct du verbe et de l'archétype. Enfin une âme universelle est répandue dans tous les êtres. Cette âme est-elle une émanation de Dieu ou un extrait de la matière? On n'en sait rien tant elle est contradicdoirement définie dans le *Timée*. En récapitulant cette doctrine, on y compte cinq termes :

Dieu, le *logos*, l'*archétype*, le *monde* et l'*âme du monde*, ce qui me paraît excessif pour faire une trinité. Dussions-nous confondre, comme l'ont fait certains commentateurs, le *logos* avec l'archétype et supprimer le monde pour ne faire entrer que son âme dans la trinité platonicienne, cette réduction nous donnerait une conception philosophique parfaitement contestable, mais non pas notre mystère : c'est-à-dire un seul Dieu, trois personnes distinctes et consubstantielles, un Père qui engendre un Fils en tout semblable à lui-même, un Esprit qui procède par voie d'égalité du Père et du Fils.

Que l'on voie dans la trinité de Platon, si jamais il a conçu et voulu une trinité, l'ombre ou plutôt la déformation d'un dogme traditionnel, je ne m'y oppose pas. De savants orientalistes ont découvert chez les Égyptiens, les Indiens, les Chinois et les Persans, des traces de ce dogme dans des formules mystérieuses qui, par leur ressemblance entre elles, paraissent manifestement se rattacher à une commune origine. Ces formules viennent-elles de la *terre des esprits* où florissaient les écoles juives ? Sont-elles l'expression d'une croyance primi-

tive emportée dans la dispersion avec les restes défigurés des révélations de l'Éden [1] ? J'aban-

[1] Dans le rituel funéraire des Égyptiens, on trouve l'indication d'une Trinité, trinité fondée sur la croyance panthéistique et qui ne peut être qu'une dégradation de la vérité. Cependant il est à remarquer que *Chons*, la plus haute manifestation de l'esprit, provenant de l'union d'*Ammon* et de *Mouth*, est appelé *Chons Toth*, c'est-à-dire *parole*. La forme ternaire était encore employée par les Égyptiens pour désigner les manifestations corporelles de Dieu dans les personnes d'*Osiris*, *Isis* et *Horus*. (Voy. Châteaubriand, *Études historiques*, deuxième discours, tom. II.)

Dans l'*Oupnekhai*, compilation persanne des Védas, nous lisons : — « Le *Verbe* du créateur est lui-même le créateur, et « le grand *fils* du créateur » — et ailleurs — « Sat (c'est-à-dire « la vérité) est le nom de Dieu, et Dieu est Trabrat, c'est-à-« dire trois ne faisant qu'*Un*. » (*Journal asiatique*, Paris 1823, tom. III, p. 15-83.)

On voit dans les livres *Zends* une parole qui vient du premier principe. « Je la prononce continuellement et dans toute « son étendue, dit Ormuzd, et l'abondance se multiplie... c'est « moi qui, par cette parole, augmente le Behescht (le ciel). « C'est en regardant cette parole avec respect, en faisant des « vœux avec cette parole, que tu auras la vie et le bonheur, « *Ahriman*, maître de la mauvaise loi. Le nom de cette parole « est : *Je suis*. » (Anquetil du Perron, *Mémoire de l'Acad. des Inscrip.*, tom. LXIX, pag. 176, 177, 192, 193.)

Il est écrit dans le *Vendidad* (forg. XIX, liv. II, p. 375), que les *Pari's* ou *Dev's* (démons) seront vaincus par *Sosiosh, celui qui est né de la source*. M. Abel Rémusat, dans son *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu*, rapporte ces paroles du célèbre philosophe chinois. « Celui que vous re-« gardez et que vous ne voyez pas se nomme I ; celui que « vous écoutez et que vous n'entendez pas, se nomme HI ; « celui que votre main cherche et qu'elle ne peut saisir se « nomme WEI. Ce sont trois êtres qu'on ne peut comprendre, « et qui, confondus, n'en font qu'un. Celui qui est au-dessus

donne la solution de ces questions à la patience des érudits ainsi que l'explication des monu-

« n'est pas plus brillant ; celui qui est au-dessous n'est pas « plus obscur. C'est une chaîne sans interruption qu'on ne peut « nommer. »

Les caracteres employés pour former les mots I-HI-WEI n'ont aucun sens, dit M. A. Rémusat, ce sont les signes de sons étrangers à la langue chinoise ; et il arrive à démontrer que I-HI-WEI ou I-H-V est identiquement le nom de *Jéhovah*, nom sacré que les Juifs donnent à Dieu.

Comment expliquer ces formules mystérieuses des Égyptiens, des Persans, des Chinois ? Sont-ce les restes défigurés d'une croyance primitive ? C'est fort possible ; mais il n'est pas improbable que *Lao-tseu* ait puisé sa doctrine dans la *terre des esprits* ; c'est-à-dire, dans la *terre sainte*. Une tradition constante des lamas, grands et petits, dit le père *Huc* dans une de ses *lettres sur la Tartarie chinoise* (annales de la Propagation de la foi, juillet 1847) indique l'Occident comme la patrie de la vraie doctrine. Ils sont unanimes sur ce point. « Plus vous avancerez vers l'occident, disent-ils, plus la doc- « trine se manifestera pure et lumineuse. Un lama quelconque « qui a fait un voyage dans ce pays est regardé comme un « homme supérieur, comme un voyant aux yeux duquel ont « été dévoilés tous les mystères des vies passées et futures, « au sein même de l'éternel sanctuaire et dans la *terre des* « *esprits*. »

Quant aux Grecs, l'origine judaïque de leurs traditions philosophico-religieuses touchant le dogme de la Trinité n'est pas moins probable. Dans mon *Introduction au dogme catholique* (tom. I, appendice II, n° 4, *des écoles prophétiques*) j'ai traité des rapports qui ont pu exister entre Ézéchiel et Pythagore, je renvoie le lecteur à ce document. *Pythagore* fut un des pères de la philosophie grecque, *Ézéchiel* était un des derniers représentants, peut-être le dernier maître des écoles prophétiques. Or, dans ces écoles on enseignait une doctrine mystérieuse que le peuple grossier ne devait connaître que d'une manière vague, parce qu'elle eût pu troubler sa croyance à

ments : temples, autels, statues, pyramides où l'on a cru reconnaître des symboles et des représentations de la Trinité. Quelles que soient les conclusions de la paléographie et de l'archéologie sacrées, elles confirmeront, j'en suis sûr, plutôt qu'elles ne l'affaibliront, cette proposition : La Trinité est le dogme surnaturel par excellence, le mystère absolu que la raison ne peut ni découvrir ni démontrer.

l'unité de Dieu. Les écoles rabbiniques ont conservé en partie cette doctrine. Les dominicains *Joseph Ciantes* dans son opuscule *contre les Juifs*, *Raymond Martin* dans son *Pugio fidei*, rapportent une multitude de témoignages de la croyance des écoles rabbiniques au dogme de la Trinité. Je n'en citerai que deux. Dans le *Pardes Rimonim* de *Cordover*, il est dit : « *Tres sublimes luces, lucem intrinsecam antiquam, lucem clarificatam, lucem claram, tria nomina significare eamdem rem, quia hæ tres luces sunt in radice omnium radicum : in hoc firmantur omnia arcana fidei.* » *Mair Gabbai* dans son livre *Gavodat Achodesch*, ch. 3, dit : « *Occulta sunt inclusa in numero ternario et vocantur lux antiqua, lux clarificata, lux clara.* »

De nos jours M. Drach, rabbin converti, a rassemblé un grand nombre de passages du *Zohar* et du *Medrashim* où le dogme de la Trinité est exprimé avec la plus grande précision. On lit dans le *Zohar* ces paroles : « Il est *deux* et il s'y réunit *un*, et ils font *trois*, et quand ils sont *trois* ils ne sont qu'*un*. Les deux sont désignés ineffables *Jehovah*, *Jehovah* du verset *schemagne* (Deut. cap. VI, 4). Le mot *Elvhénou* (notre Dieu) s'y joint, et c'est le cachet du sceau (Khotura degouschpanka) de Dieu qui est *vérité* : et ces trois étant joints sont *un* de l'unité la plus parfaite. »

A cette première impuissance de la raison il faut immédiatement en opposer une autre qui nous assure l'inviolable possession de la vérité, la voici : La raison ne peut ni détruire au nom de l'évidence[1], ni défigurer impunément par des interprétations le dogme de la Trinité.

Passons rapidement, Messieurs, sur les objections qui visent dans leur ensemble tous les mystères de la foi[2]. Notre orgueil repousse ces mystères parce qu'ils sont incompréhensibles ; mais il oublie que ses dédains se retournent contre lui-même ; car, sous peine de réduire les connaissances humaines à des notions vulgaires qui nous retiennent aux confins de l'animalité, sous peine de nous interdire toute espèce de progrès intellectuel, il est impossible de ne pas soumettre sa raison à l'incompréhensible. On vous l'a dit mille fois, et mille fois vous avez pu vous en rendre compte vous-mêmes, l'in-

[1] Ex quo, inquit, evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, ex principiis naturæ per se notis non procedere, unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles, vel sophisticæ ; et sic ad ea solvenda locus relinquitur. (S. Thom. Summ. *cont. Gent.*, lib. I, cap. VII.)

[2] Voy. mon *Introduction au dogme catholique*, tom. I, quatrième conf. *Des erreurs du rationalisme touchant les mystères de la foi.*

compréhensible est partout ; il est dans la matière et dans l'esprit, dans les espaces du firmament et dans les profondeurs de notre nature. A chaque instant, après avoir constaté des faits, nous formulons des lois que nous acceptons comme autant de points de départ pour de nouvelles découvertes, sans que nous puissions jamais répondre à cette question : Comment cela se fait-il ? Toute substance se tient sous ses accidents ; comment cela se fait-il ? Une force simple préside au mouvement universel et à ses combinaisons infinies ; comment cela se fait-il ? Les fluides s'attirent par leurs pôles opposés ; comment cela se fait-il ? Les plantes et les animaux vivent et reproduisent leurs semblables quelquefois jusqu'au centuple ; comment cela se fait-il ? Mon âme intelligente anime un corps de chair ; comment cela se fait-il ? Comment ? Ce mot redoutable nous attend au terme de nos investigations naturelles, pourquoi vouloir le supprimer quand nous sommes en présence de l'être divin et de ses mystères ? Prétendrez-vous que les mystères de la nature diffèrent des mystères de la surnature, en ce que ces derniers échappent à toute expé-

rience, tandis que les premiers sont la conclusion légitime de faits expérimentés. Mais alors de deux choses l'une : ou bien vous exigez de tous ceux qui veulent connaître la nature qu'ils reprennent pour leur propre compte les expériences de leurs devanciers, ce qui est inadmissible; ou bien vous accordez que l'on peut sans offenser la raison croire la science sur parole. Si vous accordez cela, Messieurs, vous avez prononcé votre condamnation, car c'est le propre de la foi de croire la science sur parole, puisque la foi adhère aux vérités que Dieu lui-même a révélées. Eh quoi ! il me suffira d'estimer votre science et d'être sûr que vous avez parlé pour accepter, sans imprudence, les mystères de la nature, et vous me refuseriez d'accepter les mystères de l'Être divin si je suis certain que la science suprême a parlé ? D'où vous vient cette audace de faire pencher ainsi la balance du vrai de votre côté ? Vous répondrez à cela que je puis faire moi-même la vérification expérimentale de vos données scientifiques, et que les données de la science divine sont invérifiables. Oui ; mais aussi vous avez pu vous tromper et je puis me tromper moi-même en

expérimentant; au contraire, Dieu ne peut ni se tromper, ni me tromper en révélant, ce qui, vous l'avouerez, compense avantageusement l'impuissance où je suis de vérifier les données de sa science. Arrière donc cette fin générale de non-recevoir que l'on oppose aux mystères : l'incompréhensible. Bien loin que le mystère de la vie divine en reçoive aucune atteinte, il est d'autant plus digne et glorieux que nous sommes plus incapables de le pénétrer.

Pour détruire sûrement notre dogme d'un seul Dieu en trois personnes il faudrait, Messieurs, faire jouer contre lui cette redoutable machine des guerres intellectuelles que l'on appelle le principe de contradiction, et prouver à l'aide de ce principe que la formule par laquelle s'exprime notre foi est une évidente énonciation de l'absurde. — Or, je défie l'esprit le plus subtil, le plus robuste, le plus patient qui soit au monde, de faire cette démonstration, par la bonne raison que nous n'en avons pas les premiers éléments. Les premiers éléments d'une démonstration dans laquelle il s'agit de conclure sur la nature et la personnalité de Dieu seraient, si je ne me trompe,

d'une part, la parfaite connaissance de toutes les propriétés de la nature divine, de la fécondité infinie de ses opérations internes, de la détermination précise de sa personnalité ; d'autre part, la parfaite connaissance de tous les rapports possibles de la nature et de la subsistance en général. Personne ne possède ces connaissances, par conséquent personne ne peut se flatter de raisonner juste contre le mystère de la Trinité, ni de pouvoir détruire par l'absurde cette formule dogmatique : Il y a en Dieu une seule nature commune à trois personnes distinctes. Cette formule nous paraît étrange parce que nous ne voyons rien d'analogue en nous et autour de nous, parce que les natures créées ne nous montrent qu'une subsistance ; mais les natures créées ne sont pas la mesure adéquate de l'infini, et Dieu n'a pas épuisé dans le monde actuel toutes les possibilités quant aux rapports de la nature et de la subsistance.

Regardez-y de près et vous reconnaîtrez, Messieurs, que nous sommes nous-mêmes une chose étrange, une chose à laquelle nous ne voudrions peut-être pas croire si notre âme vivait séparée de notre corps. Supposez que

nous sommes de pures intelligences et que l'on nous apprenne qu'il y a, sur une planète lointaine, des êtres singuliers dans lesquels la matière et l'esprit sont tellement unis qu'ils ne forment qu'une seule nature, dont tous les actes se rapportent au même *moi*; des êtres qui peuvent dire, je pense et je mange, j'aime et je digère, je me meurs et je suis immortel; assurément nous crierions à l'impossible, si nous jugions ces êtres d'après nous-mêmes et nous nous efforcerions de démontrer, en accordant nos données expérimentales avec les principes de la métaphysique, que la matière et l'esprit ont chacun une subsistance propre, que ces subsistances ne peuvent pas se confondre dans un même *moi*, que l'esprit peut agir sur la matière, mais qu'il ne peut pas être le support de ses actes, que la nature humaine est une chimère, qu'une personnalité mixte, qui parle à la fois comme un animal et comme un ange, est une monstrueuse absurdité. Cependant, Messieurs, la nature humaine est un fait, la personnalité humaine existe, c'est vous, c'est moi. Nous sommes cet être étrange qui gravite, végète, vit, pense, aime, se décompose et subsiste éternelle-

ment. Ce n'est pas *monstre* qu'il faut écrire sur notre front, mais *mystère*. Plus mystérieux que nous est l'Être divin, et son mystère est notre force contre les vaines tentatives de l'incrédulité.

Elle veut démontrer l'absurdité de notre distinction des personnes divines parce que, dit-elle, les choses qui sont mêmes avec une autre chose sont mêmes entre elles ; or, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont mêmes avec la nature divine, donc ils sont mêmes entre eux. J'accorde, Messieurs, que les trois personnes sont mêmes dans ce en quoi elles conviennent, c'est-à-dire dans la nature divine; mais que cette nature illimitée, infiniment féconde, ne puisse pas être communiquée tout entière et subsister en trois personnes, que distinguent l'opposition de leur origine et de leurs relations, voilà ce qu'il faudrait prouver contre nous ; voilà ce qu'on ne prouve pas, ce qu'on ne prouvera jamais. On aura beau dire que le propre de la personnalité est de rendre une nature incommunicable, je réponds oui, s'il s'agit d'une nature limitée, non, s'il s'agit d'une nature sans limites ; oui encore, s'il s'agit du mode avec lequel la nature divine est

communiquée, non, s'il s'agit de la communicabilité pure et simple de cette nature. Il est bien certain que la nature divine ne peut pas être communiquée au Fils avec le mode de la paternité, au Saint-Esprit avec le mode de la filiation puisque alors la distinction de personnes deviendrait impossible ; mais chaque mode subsistant, la nature divine est tout entière au Père, tout entière au Fils, tout entière au Saint-Esprit. Cela confond, me dira-t-on, toutes les notions philosophiques de la personnalité ; cela ne confond rien, Messieurs ; la personnalité est en Dieu ce qu'elle doit être : *natura intellectualis in se subsistens*, une nature intellectuelle subsistant en soi; mais il faut, comme le remarque fort bien saint Thomas, ne pas s'obstiner à calquer l'infini sur le fini, et entendre la personnalité dans la nature divine d'une manière plus élevée qu'on ne l'entend dans les natures créées [1].

[1] Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem : conveniens est ut hoc nomen, *persona*, de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo ; sicut et alia nomina, quæ creaturis a nobis imposita Deo attribuuntur. (Summ. Theol. I p. quæst. 29, a. 3.)

Cependant l'infini n'échappe pas à la loi mathématique, or, la loi mathématique est manifestement offensée par le mystère de la Trinité. Trois personnes sont Dieu et il n'y a qu'un seul Dieu, ce qui équivaut à dire absolument : *Trois* égalent *un*, *un* égale *trois*. Quelle énormité ! — L'énormité serait évidente, j'en conviens, si *trois* et *un* avaient absolument la même signification, si nous disions trois personnes égalent une seule personne, une nature indivisible égale trois natures; mais tel n'est pas le sens de notre formule dogmatique : *Tres sunt et hi tres unum sunt*. Nous disons trois personnes égalent une seule nature, une seule nature égale trois personnes; comme nous disons trois dimensions, la longueur, la largeur, la profondeur, égalent un seul espace et réciproquement. Il est vrai que cette comparaison n'est pas adéquate puisque chacune des personnes divines possède intégralement la même nature ; mais le Père ne pouvant pas être le Fils, le Père et le Fils ne pouvant pas être le Saint-Esprit, la diversité des relations fait disparaître toute contradiction entre le nombre et l'unité selon l'axiome théologique : *Diversitas*

relationum tollit contradictionem. Au lieu d'être offensée, la loi mathématique nous apparaît appliquée d'une manière éminente et transcendentale, non pas dans l'ordre abstrait, mais dans un être réel et vivant.

J'ai prévu, Messieurs, que vous pouviez vous reporter à ce que nous avons dit de la simplicité divine et me demander comment la multiplicité des personnes s'accorde avec cette simplicité. La réponse est facile; elle découle naturellement d'un principe que vous n'avez pas oublié : — La simplicité divine consiste en ce que Dieu est tout ce qu'il a : *Deus est hoc quod habet.* Il est son immensité, son éternité, son immutabilité, son infinité, son intelligence, sa volonté, sa vie ; il est aussi sa fécondité; il est toutes ses relations; il est donc sa paternité, sa filiation, sa procession. La subsistance des personnes n'est pas une ombre dans la simplicité divine, c'est une lumière qui nous fait mieux voir comment les actes internes d'intelligence et de volonté en Dieu ne donnent lieu à aucune composition et sont Dieu même.

Mais enfin pourquoi la multiplicité des per-

sonnes puisqu'une seule personnalité suffit à la nature divine ? Nous écartions naguère toute complication inutile lorsque nous prouvions, contre les adorateurs de l'idéal, que le parfait suprême est un être subsistant en soi et par soi, un principe intelligent, vivant et agissant, une personne [1]. Arrêtons-nous à cette vérité si simple et si conforme au bon sens. — Nous ne le pouvons pas, Messieurs, la foi nous appelle dans les profondeurs de l'infini. En ne le considérant que par le dehors, c'est-à-dire dans ses opérations extérieures, nous devons conclure qu'il subsiste absolument, sans quoi il ne serait pas parfait [2]. C'est assez pour réfuter ceux qui

[1] Voyez *Exposition du dogme catholique*. Année 1873. Cinquième conférence : *La personnalité de Dieu*.

[2] Natura divina est in se habens esse subsistens, nulla intellecta personarum distinctione. (S. Thom. in I distinct. XXI, quæst. 2, a 1.) Dicendum, quod quia in divinis idem est quo est, et quod est, quidquid eorum quæ attribuuntur Deo in abstracto, secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc positis proprietatibus personalibus in Deo, dicimus tres personas : ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens, et ut persona. (Summ. Theol. III p. quæst. 3, a 3, ad 1.) Omnis res ad seipsam subsistit, quanto magis Deus. (S. August. Lib. VII, *de Trinit.* cap. IV.) Una est Dei et sola natura, quæ vere est ; id enim quod subsistit, non aliunde habet, sed suum est. (Hieronymi *epist.* LV.)

prétendent lui arracher la vie et le réduire à l'état de pure et simple abstraction ; mais nous n'avons alors qu'une connaissance incomplète de ce qu'est la personnalité dans l'essence divine. L'enseignement catholique achève l'œuvre commencée par notre raison et lui découvre la splendide et incomparable fécondité de notre Dieu personnel; c'est fini, nous ne pouvons plus désormais le concevoir que comme subsistant en trois personnes distinctes. Sous cet aspect intime, il répond victorieusement à ceux qui lui reprochent d'être fatalement condamné à des œuvres indignes de sa grandeur, car ce n'est plus dans le monde des créatures, c'est dans le sein même de Dieu qu'il faut chercher les termes parfaits de son activité féconde.

J'aperçois encore d'autres objections, Messieurs, permettez-moi de les négliger. J'ai exposé et réfuté les plus importantes ; elles prouvent suffisamment qu'on ne peut mettre la formule de notre dogme en contradiction avec

Proprietates personales hoc solum habent, quod supposita divinæ naturæ ad invicem distinguant ; non autem sunt principium subsistendi naturæ divinæ ; ipsa enim divina natura est secundum se subsistens ; sed e contra proprietates personales habent quod subsistant ab essentia. (S. Thom. quæst. 9, *de Potent.*, a. 5, ad. 13.)

aucune loi logique, mathématique ou métaphysique. La raison a reconnu sans doute son impuissance de ce côté. De nos jours, elle insiste moins sur la nécessité de pousser les principes théologiques à l'absurde que sur la possibilité de les transformer en pures conceptions. Écoutons-la. — Comme tous les mystères chrétiens, celui de la Trinité, loin de contredire aux lois de l'esprit humain, est saisi par une loi de progrès qui veut que la foi aveugle et enthousiaste prépare l'avénement de la raison. L'humanité dans l'âge de la spontanéité s'attache comme un enfant aux formules symboliques ; arrivée au terme de son mouvement intellectuel, c'est-à-dire à l'âge de la réflexion, elle dégage la vérité du symbole qui l'enveloppe et l'exprime par une formule philosophique. C'est ainsi que le mystère d'un Dieu en trois personnes devient l'*idée* qui évolue, le *monde* ou l'idée évoluée, le *rapport* du monde à l'idée, du devenu au devenir, du concret à l'abstraction transcendantale [1] ; ou bien encore l'*infini*, le *fini*, le *rapport* du fini à l'infini ; l'*unité*, la *variété*, le *rapport* de la variété à l'unité. « Ces trois idées étant

[1] Trinité Hégélienne.

le fond de la raison humaine sont nécessairement le fond de la raison éternelle, c'est une triplicité qui se résout en unité, une unité qui se résout en triplicité ; voilà le Dieu trois fois saint que reconnaît et adore le genre humain ! Voilà le fond même du christianisme [1]. »

On appelle cela les transformations d'un symbole, et moi, je dis, Messieurs, que ce sont les déformations d'une vérité clairement définie. Aurais-je pu vous exposer comme je l'ai fait le mystère des processions divines, en préciser les termes, en expliquer les propriétés, si ma foi n'avait pour objet que l'embryon d'une conception purement philosophique ? Et à supposer que notre dogme soit un symbole, est-ce le transformer que de le faire passer d'un ordre supérieur à un ordre inférieur ? S'il y a un darwinisme intellectuel et dogmatique, qu'il suive au moins une loi de progrès et non une loi de décadence. On nous parle du fini et de l'infini, de la variété et de l'unité, des rapports de l'un à l'autre, mais il n'est nullement question de cela ; la formule de la vie divine exprime les rapports réels de l'infini avec lui-même. Restez

[1] Cousin. *Introduct. à l'hist. de la philosophie.* Leçon V.

dans cet ordre d'idées et présentez-moi une formule plus grandiose, dans laquelle nous verrons mieux la vie et la perfection de Dieu, à la bonne heure ; mais descendre de l'infini dans le fini, prendre comme un embryon informe notre dogme si noble, si élevé, si pur de tout alliage, si digne de la majesté de Dieu, et lui faire produire une trilogie vulgaire qui apprend au genre humain ce qu'il sait depuis six mille ans, c'est aussi ridicule que si l'on s'efforçait de tirer du germe de la vie humaine un chêne ou un peuplier [1].

Aussi, Messieurs, les transformations philosophiques des mystères sont-elles aujourd'hui singulièrement démodées. Il en viendra d'autres, c'est possible ; nous les attendons sur les hauteurs sublimes où nous a placés la parole de Dieu, convaincus, en présence de l'immutabilité de notre doctrine, que la raison est aussi impuissante à défigurer les mystères de la foi par ses interprétations, qu'à les détruire au nom de l'évidence.

Pauvre raison ! je l'ai bien maltraitée ; mais

[1] Voyez mon *Introduction au dogme catholique*, tome I, quatrième Conférence.

ne vous plaignez pas, Messieurs, vous allez voir ce qu'elle peut lorsqu'elle accepte humblement l'incompréhensible.

II

Dieu se doit à lui-même de nous faire comprendre combien son infinie majesté est élevée au-dessus de tout ce que nous pouvons concevoir ; c'est pourquoi il a répandu dans la nature tant de mystères qui bornent de toutes parts l'horizon de notre intelligence. Mais notre désir de connaître est si violent, la promesse de tout voir, qui fut faite à notre orgueil par l'ennemi du genre humain, a laissé dans nos âmes de si profondes traces, que nous exagérons facilement notre science et nous imaginons tout comprendre dans les affirmations conquises par notre raison. Dieu n'est pas à l'abri de cette insolente prétention. Lors même que, pour arriver jusqu'à lui, nous suivons le droit chemin, notre esprit, s'il ne sait se contenir et prendre garde à tout ce qui lui échappe, s'enivre de superbe. En présence des conclusions pénibles qu'il a groupées autour de la vérité fondamen-

tale de l'existence de Dieu, il croit connaître l'infini, peut-être même le comprendre. Il ne faut pas, Messieurs, que nous ayons le temps de nous évanouir en cette pensée ; aussi Dieu nous a-t-il préparé une salutaire humiliation.

Nous avons travaillé comme des géants, et lancé sur cet océan sans limites qu'on appelle l'être divin une jetée immense. Debout à l'extrémité de cette jetée, nous interrogeons le lointain, nous contemplons les flots lumineux, nous spéculons sur les profondeurs, nous écoutons tous les bruits, et, satisfaite d'elle-même, notre raison s'écrie fièrement : O Dieu que l'on disait si loin de nous je suis arrivée près de toi; j'ai mesuré ton essence, tes perfections, ton intelligence, ta volonté, ta personne, ta vie ; je ne suis pas une si petite et si infime puissance puisque je t'ai trouvé, je te vois, je sais qui tu es. Mais à cette téméraire provocation une voix mystérieuse répond du fond des abîmes : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt.* Notre raison n'est plus si fière. — Qu'est-ce à dire ? Me suis-je trompé de route ou bien les créatures ont-elles menti ?

Je cherchais un premier être, je croyais l'avoir trouvé dans l'unité et le tenir tout entier dans cette simple essence à laquelle j'avais si laborieusement ramené toutes les perfections imaginables ; et voilà qu'ils sont trois : le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Un Dieu père de tous les êtres, je comprenais cela ; mais un Dieu fils, un Esprit dont je ne puis m'expliquer l'origine, la vie deux fois reçue dans le principe sans qu'il cesse d'être principe, la trinité qu'il faut adorer dans l'unité, l'unité qu'il faut respecter dans la trinité, un nombre qu'il faut croire sans diviser le Dieu unique, le Dieu unique qu'il faut confesser sans amoindrir ni confondre le nombre, enfin trois personnes, trois vivants, où je ne voyais qu'une personne et qu'une vie, quel mystère ! Rien dans le monde, ni subsistance, ni forme, ni mouvement; rien dans mon âme, ni puissance, ni opération, ni acte terminé, ne pouvait m'apprendre de pareilles choses. Je n'y comprends rien. Faut-il me révolter ? Si je me révolte, j'offense le Dieu qui se révèle à moi, car c'est bien sa voix que j'entends, et repoussé loin de sa face je tombe dans les ténèbres. Humilions-nous

donc. O grand Dieu ! nous voudrions que votre majesté s'abandonnât à nos investigations comme ces êtres innocents et infirmes que nos mains déchirent sans pitié, et dont nos yeux avides comptent toutes les fibres et tous les atomes; nous voudrions surprendre le secret de votre vie, et voilà que, après nous avoir attirés à vous par l'irradiation de vos perfections, vous vous couvrez d'un voile impénétrable et vous faites d'autant plus grand et majestueux que vous êtes plus introuvable et plus incompris. Notre orgueilleuse raison a besoin d'être contenue, vous la renversez et la couchez à terre; c'est bien, qu'elle y reste, cette posture lui convient. Elle est humiliée; mais elle n'est pas avilie. Si elle comprenait, elle aurait le droit de se tenir debout; elle ne comprend pas, il faut qu'elle demeure prosternée. Dans cet abaissement elle reconnaît que vous êtes élevé au-dessus de tout ce que pourrait concevoir la plus parfaite des créatures, dans cet abaissement elle confesse son impuissance, dans cet abaissement elle comprime ses téméraires désirs, dans cet abaissement elle prend des forces pour adorer, dans cet abaissement elle attend

avec patience qu'il lui soit donné de contempler à la lumière de l'éternité ce qu'elle a cru dans les ombres du temps.

Mais quoi, le mystère de la vie divine n'est-il pour nous qu'ombre et humiliation ? Non, Messieurs. La formule dont Dieu se sert, comme d'un coup de foudre, pour écraser notre orgueil, récompense par ses merveilleuses splendeurs l'abaissement consenti de notre raison. Dès que nous la croyons, la nature, tout à l'heure plongée dans la nuit, s'illumine et à cette parole du ciel : — Ils sont trois, — elle répond, par de vives images : — Pourquoi ne seraient-ils pas trois ? Notre raison se relève, regarde, interroge, écoute, et si elle ne peut venir en aide à la foi par une rigoureuse démonstration de la vérité du mystère, elle en constate la vraisemblance, qu'elle oppose victorieusement à ses propres murmures [1].

Nous avons vu la vie dans la nature, et, parce que la vie est une perfection, nous avons affirmé que Dieu est vivant. Mais ne remarquez-vous pas, Messieurs, que la fécondité est le couronnement de toute vie ici-bas ? La na-

[1] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 32, a. 1, ad 2.

ture vivante est douée d'une force par laquelle elle conserve et accroît son propre bien ; près de cette force égoïste il en est une autre généreuse et expansive en vertu de laquelle tout vivant répand le bien qui est en lui. Répandre le bien est la plus haute manifestation du mouvement vital ; un être est d'autant plus noble et glorieux qu'il donne plus largement ; mais la diffusion la plus parfaite du bien consiste à se reproduire selon sa propre nature, à engendrer son semblable. Voilà pourquoi Dieu a achevé dans le principe tous les êtres vivants par cette bénédiction qui leur donnait la fécondité : « Que « toutes les plantes, que tous les animaux du ciel, « de la terre et de la mer produisent des êtres qui « leur ressemblent, » et à l'homme il dit : « Crois- « sez et multipliez. *Crescite et multiplicamini.* »

Nous attendons des êtres soumis à notre royal empire l'effet de la bénédiction divine et nous les estimons en raison de leur fécondité. Produire beaucoup, c'est la gloire de nos champs, de nos vergers et de nos troupeaux. Si nous sommes fiers de cette gloire parce qu'elle récompense nos labeurs : croyez bien que notre servante, la nature, si elle pouvait

penser et parler, n'en serait pas moins fière que nous. Parfois au déclin des beaux jours, je me suis surpris à écouter la voix mystérieuse des arbres que tourmentait le vent d'automne. Ils se plaignaient sans doute de voir s'en aller leur parure; mais ne se réjouissaient-ils pas aussi de voir tourbillonner autour d'eux les semences aux ailes légères, qui emportaient avec elles une espérance d'immortalité. — « Partez, disaient-ils, partez, enfants de nos chastes amours. Tombez dans la terre fertile d'où vous ressortirez bientôt. Vous direz à d'autres générations que nous avons vécu, et notre vieux tronc, en s'écroulant sous le poids des années ou sous la hache du bûcheron, pourra se consoler de ne pas mourir tout entier. » — Revivre dans un être qui nous doit de vivre et de nous ressembler, c'est, dit saint Grégoire de Nazianze, le plus grand des honneurs. Il est beau d'être maître, et l'orgueil est satisfait de sentir plier sous ses ordres une foule empressée de serviteurs; mais rien n'égale la légitime fierté et l'immense joie d'un père qui se contemple dans son fils [1].

[1] Tibi sexcentis servis imperare minus jucundum futurum

Évidemment, Messieurs, la fécondité est une perfection. Cette perfection vous l'avez reçue de Celui qui donne son nom à toute paternité au ciel et sur la terre ; pourquoi en serait-il privé ? Je dis plus, comment communiquerait-il aux créatures une gloire qui lui manque, une vertu qu'il n'a pas ? Ce n'est pas moi, c'est Dieu lui-même qui pose cette question par la bouche de son prophète. Eh quoi ! dit-il, je ferai enfanter les autres et je n'enfanterai pas ? *Numquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam* ? Je donnerai aux autres le pouvoir d'engendrer et je serai stérile ? *Et ego qui generationem cœteris tribuo sterilis ero* [1].

Non, mon Dieu, non, vous n'êtes pas stérile. L'univers est le fruit de votre fécondité et vous portez dans votre sein une infinité de mondes qui demain, si vous le vouliez, pourraient éclore. Chaque jour, nous saluons votre sainte paternité. — Prenons garde, Messieurs, de nous laisser choir dans une erreur grossière que le grand Pla-

est quam unius filii parentem esse. (Greg. Nazianz, *Orat.* XXIII, *de Pace*, 3, n° 7.)

[1] Isaï, cap. LXVI, 9.

ton lui-même n'a pas su éviter, puisqu'il a appelé l'univers le Dieu engendré, l'image visible de l'invisible. Le panthéisme est l'écueil de tous ceux qui veulent appliquer à Dieu, en dehors de la foi, la loi de la reproduction. Au lieu de considérer le monde comme l'œuvre d'une bonté infinie, ils y voient une émanation de la substance divine, et la fécondité qui devrait être la gloire de Dieu, comme elle est la gloire des créatures, devient ainsi l'instrument de son éternel déshonneur.

Le monde issu de la bonté de Dieu n'est point l'enfant de sa nature. Or, s'il doit y avoir une paternité dans l'essence divine, principe de toute paternité, il faut qu'elle soit vraie, c'est-à-dire que le fils procédant par voie de génération soit substantiellement ce qu'est son père. « Telle est la loi universelle, s'écrie saint Augustin, et il serait impie de prétendre que l'Éternel ait moins de vertu que l'être qui passe. » C'est vrai qu'il n'y a pas en Dieu de matière où il puisse prendre un germe auquel il communique sa vie et sa perfection ; mais qu'à cela ne tienne, puisqu'il est pur esprit, il sera fécond à la manière des esprits.

Étouffons la voix de la chair et du sang, Messieurs, et transportons dans une sphère incorruptible toute la puissance de nos inductions. La substance indivisible qui habite les profondeurs de notre corps n'a pas pour unique fonction de présider aux mouvements de notre organisme ; sous les arceaux immobiles qui la cachent à tous les regards, elle est féconde, elle produit, elle engendre sa pensée exprimée par un verbe, dans lequel elle se contemple, elle et tous les objets de sa connaissance. Le verbe ne divise pas la substance de l'âme, cependant il est distinct de l'activité qui l'engendre, il la sollicite, il l'attire à lui par l'attrait des objets dont il met les charmes en lumière et lui fait produire un second acte, l'amour ; acte distinct de la puissance dont il provient, distinct du verbe qui a sollicité cette puissance et cependant uni avec eux dans la même substance ; et ainsi ils sont trois : l'âme active, son verbe, son amour, et ces trois ne sont qu'un. *Tres sunt et hi tres unum sunt.*

J'avoue que cette fécondité de l'âme est imparfaite, puisque ce ne sont pas des êtres qu'elle produit, mais des manières d'être qui appa-

raissent et s'effacent dans la substance pendant que la substance demeure. Notre verbe s'éclipse et s'enfuit parfois dans un lointain où la mémoire ne peut plus l'atteindre ; inconstant et mobile, comme la plupart des objets qu'il embrasse, notre amour après avoir jeté ses premiers feux n'exhale plus qu'un souffle attiédi. Qu'il y a loin de ces modes transitoires et défectibles aux personnes vivantes dont nous voulons constater en Dieu les éternelles processions ! Mais aussi, Messieurs, je ne vous ai point dit que notre âme fût l'image achevée de l'infini, et que vous n'eussiez qu'à la regarder pour savoir ce qui se passe dans l'essence divine. Notre vie intime est le simple point de départ d'une induction analogue à celles qui nous ont transportés jusqu'ici de l'être contingent à l'être nécessaire, des perfections bornées à la perfection sans limites. Suivez cette induction, poussez à l'infini les indications que vous donne votre âme, peut-être arriverez-vous enfin en présence du mystère de la vie divine.

Vous engendrez un verbe, vous produisez un amour, mais votre verbe et votre amour ne

subsistent pas ; savez-vous pourquoi, Messieurs ? C'est parce qu'ils sont, dans un être fini, les termes finis d'actes finis. Si vous étiez infinis, vous feriez nécessairement passer dans vos actes essentiels d'intelligence et de volonté toute votre perfection, et la personnalité étant ce qu'il y a de plus parfait dans une nature [1], la perfection princesse, comme disaient les anciens, la racine même des opérations intimes; elle passerait, elle aussi, avec toutes vos perfections dans les termes de vos actes, ou plutôt c'est elle qui ferait passer toutes vos perfections. Votre verbe substantiellement engendré ne serait plus un mode mais une personne vivante ; votre verbe vivant vous rendrait un amour égal au vôtre, et dans la conjonction de ces deux amours vous verriez éclore encore une personne vivante, un souffle, un esprit, et vous seriez trois : vous père du verbe, votre verbe, votre amour subsistant, et ces trois ne seraient qu'un : Vous, l'*infini !*

Messieurs, je n'ai pas besoin de vous indiquer la portée de cette supposition. Elle réveille en vous, j'en suis persuadé, le souvenir de ce

[1] Nomen personæ significat id quod perfectissimum est in natura. (Summ. Theol. I quæst. 29, a. 3.)

que nous avons dit dernièrement des admirables processions de Dieu : le Père sans principe, le Verbe image du Père, caractère de sa substance, fils unique de son intelligence, le Saint-Esprit, souffle vivant, lien personnel, don subsistant de l'amour du Père et du Fils. Ces trois qui ne font qu'un ne peuvent plus révolter votre raison quand elle a suivi cette induction à la fois si simple et si pressante : La fécondité est l'honneur de la vie, donc Dieu à qui appartient tout honneur doit être fécond ; l'honneur de la fécondité est d'autant plus parfait que l'être produit est plus semblable à son principe, donc Dieu, perfection suprême, doit produire son semblable. Là où il n'y a pas de matière la fécondité est toute spirituelle, donc Dieu, pur esprit, ne peut être fécond qu'à la manière des esprits ; un esprit infini doit faire passer toute sa perfection dans les termes de ses actes essentiels, la personnalité est ce qu'il y a de plus parfait dans une nature soit finie, soit infinie, donc Dieu fait passer sa personnalité dans ses actes essentiels d'intelligence et d'amour, donc ces actes subsistent, donc ils sont *trois* et ces *trois* ne sont qu'*un*.

Ai-je démontré la vérité du mystère de la Trinité? Je n'ai pas cette prétention, encore moins celle de vous faire comprendre comment de pures relations sont des réalités vivantes, comment elles subsistent dans la même nature, comment leur subsistance propre s'accorde avec la subsistance absolue de l'essence divine, comment leur perfection n'ajoute rien à la perfection essentielle de Dieu ; mais, le mystère persévérant, je crois vous avoir prouvé sa vraisemblance. C'est assez pour relever la raison humiliée et lui donner le droit de mépriser les invraisemblances dont elle s'embarrasse. Toute balance faite entre les ombres et la lumière, l'avantage me paraît être du côté de cette dernière; d'autant, Messieurs, que le dogme de la vie divine accepté par la foi devient pour l'âme chrétienne un flambeau radieux qui illumine le monde divin, le monde de la nature et le monde de la grâce.

Qu'est-ce que le Dieu de la raison ? Un être premier et nécessaire, orné de toutes les perfections, se suffisant pleinement à lui-même, donnant tout à des êtres dont la nature n'a rien de commun avec la sienne et ne recevant rien

qui soit digne de lui ; monade silencieuse, solitaire et stérile, éternellement condamnée dans son intimité à une vie égoïste. Pour elle, pas de famille, pas de société, pas d'épanchement, pas de voix qui chantent sa gloire et sa béatitude. Ah ! que ce Dieu est ténébreux et froid pour mon cœur qui a ses raisons que la raison ne comprend pas. Mais si je sais qu'ils sont trois : le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, la lumière se fait ; je vois circuler la vie et s'épancher l'amour, je retrouve dans le principe et l'objet suprême de toute félicité la félicité que je cherche ici-bas. Il faut des amis à mon cœur, des amis qui soient plus que la moitié de mon âme, des amis qui soient d'autres moi-même. Eh bien ! l'*alter ego* que j'ai tant de peine à rencontrer sur le chemin de mes affections, tant de peine à conserver dans mon intimité, Dieu le possède éternellement en son essence, il le possède sans crainte de le perdre jamais, il le possède deux fois dans la lumière et dans l'amour. Personne ne pouvait le lui donner, il le tire de sa fécondité infinie et se fait lui-même l'*alter ego* des personnes sacrées dans lesquelles il s'épanche sans se diminuer. *Alter ego* ! Nulle

part ces deux mots ne sont aussi rigoureusement et parfaitement vrais que dans la Trinité divine; car aucune famille, aucune société d'amis n'est plus unie par la ressemblance de nature et de traits, la communauté de vie et de biens. Ils sont trois, ils s'envoient de l'un à l'autre un cantique égal à leur perfection. Terre, ciel, faites silence, séraphins interrompez vos concerts; écoutez : Le ciel des cieux, Dieu, raconte sa propre gloire, *cæli enarrant gloriam Dei...*, les voix divines du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint chantent sur un mode inimitable et incompréhensible à toute créature : *Sanctus, sanctus, sanctus.*

Dieu de ma foi tu l'emportes sur le Dieu de ma raison. Tu l'emportes parce que je te vois mieux; tu l'emportes encore parce que tu me fais mieux voir toutes choses. Chacun de tes actes intimes atteint éternellement son terme, le possède pleinement et possède en lui les termes de tous les mouvements ; n'est-ce point pour cela que les êtres ont dans le monde la force de se mouvoir et qu'ils se meuvent avec une si grande sûreté de direction? Tu te manifestes et tu donnes; n'est-ce point pour cela que tous les

mouvements des créatures peuvent se réduire à deux : se manifester et se donner ? Tu te manifestes par une image qui représente substantiellement ton être ; n'est-ce point pour cela que les atomes, les forces, la vie, tendent à se manifester par un mouvement qui fixe et met en lumière leur figure propre, leur forme déterminée ? Ta fécondité ne peut ni se passer, ni se lasser de produire; n'est-ce point pour cela que tout ce qui vit est tourmenté du besoin de communiquer la vie ? Tu es le ternaire sacré ; n'est-ce point pour cela que les anges, le temps, l'espace, l'univers, les corps, le mouvement, les règnes de la nature, les astres, la vie, notre chair, notre âme, nos opérations intellectuelles, nos familles, portent l'empreinte de ce nombre *trois* si révéré de l'humanité religieuse et appelé par elle le nombre parfait : *Omne trinum perfectum ?* Tu es le nombre parfait dans l'unité indivisible ; n'est-ce point pour cela que les créatures, au lieu de se concentrer dans une existence égoïste, cherchent à se grouper dans le magnifique ensemble qui porte le nom même de l'unité : l'*univers* [1] ? C'est l'amour substantiel

[1] Per hunc numerum (ternarium) adhibuimus nos metipsos

qui achève ta vie intime ; n'est-ce pas l'amour aussi qui achève toute vie sur la terre et dans les cieux ? Ne peut-on pas dire de lui avec un illustre commentateur de Platon : « L'amour

magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata. (Arist. in I, *de Cœlo et mundo.*)

Nous ne prétendons pas fonder une démonstration sur le rôle du ternaire dans l'univers ; mais il est certain qu'on le rencontre partout et que les plus grands esprits y ont vu un vestige répété du ternaire divin.

Il y a *trois* opérations dans 'œuvre générale de la création: la *production*, la *distinction des êtres*, l'*ornement*. *Trois* grands genres dans l'ensemble des êtres : l'*être angélique* purement spirituel, l'*être corporel* et l'*être mixte de l'homme*. *Trois* degrés constitutifs de l'être : l'*être*, la *vie*, l'*intelligence*, *esse*, *vivere*, *intelligere*. Dans toute chose, on remarque *trois* caractères: *ce qui la fait une*, *ce qui la fait telle*, *ce qui la fait ordonnée*, le *nombre*, le *poids*, la *mesure* ; l'*être*, la *puissance*, l'*acte* ; *trois* propriétés: l'*unité*, le *vrai*, le *bien*. Il y a *trois* mesures de la durée : le *temps*, la *durée continue*, (ævum), l'*éternité*. *Trois* parties dans le temps : le *passé*, le *présent*, le *futur*. *Trois* espèces de quantités : la *ligne*, la *superficie*, le *corps*. *Trois* dimensions des corps : la *longueur*, la *largeur*, la *profondeur*. La matière a *trois* états : l'*état solide*, l'*état liquide*, l'*état gazeux*. *Trois* fluides pénètrent le monde des corps : le *fluide lumineux*, le *calorique*, l'*électricité*, et ces *trois*, d'après les observations de la science, ne sont qu'*un*. Dans le rayon lumineux *trois* couleurs simples et irréductibles seulement : le *jaune*, le *rouge*, le *bleu*. Dans la gamme des sons *trois* notes composent l'accord parfait : la *tonique*, la *tierce*, la *quinte*. Le monde terrestre est divisé en *trois* règnes : *minéral*, *végétal*, *animal*. Le petit monde, l'homme, possède *trois* vies dans une seule : la *vie végétative*, la *vie sensitive*, la *vie raisonnable* ; il y a *trois* facultés dans son âme : la *mémoire*, l'*intelligence*, la *volonté*; *trois* opérations de son esprit : la *perception*, le

est le nœud éternel, le lien mystérieux du monde et de ses parties, l'immobile soutien, le robuste fondement qui porte toute la machine de l'univers[1]. » Enfin, mon Dieu, tu es l'harmonie éternelle et infinie, à la lumière de tes processions je vois mieux l'harmonie de ton ouvrage.

Je vois mieux dans le monde divin et dans le monde de la nature illuminés par ce dogme de la Trinité ; mais, Messieurs, je ne verrais pas du tout dans le monde de la grâce, si je ne croyais le mystère d'un Dieu en trois personnes. Ce mystère est aussi indispensable à l'ensemble des vérités chrétiennes que la lumière du soleil est indispensable à la nature. Si vous

jugement, le *raisonnement* ; *trois* mouvements de sa volonté : le *mouvement spontané*, le *volontaire simple*, le *libre*. La famille n'est complète que par *trois* : le *père*, la *mère*, l'*enfant*. La grande famille humaine se compose de *trois* races : la *race sémitique*, la *race japhétique*, la *race chamique*. Dans le monde angélique, on compte *trois* hiérarchies, dans chaque hiérarchie *trois* chœurs, dans chaque chœur *trois* opérations extérieures : la *purification*, l'*illumination*, le *perfectionnement*. Je n'ai point la prétention d'épuiser l'immense série des ternaires créés ; cherchez vous-même, lecteur, vous trouverez.

[1] Merito dici potest amor nodus perpetuus et copula mundi partiumque ejus, et ejus immobile sustentaculum ac firmum totius machinæ firmamentum. (Marsile Ficin, *comment. sur le banquet de Platon.*)

Cf. Summ. Theol. 1 p. quæst. 45, a. 7.

supprimez la Trinité, pourrez-vous jamais entendre qu'un Dieu soit promis par un Dieu, demandé à un Dieu, envoyé de Dieu ; qu'un Dieu apporte au monde la doctrine et la loi d'un Dieu ; qu'un Dieu souffrant apaise la justice d'un Dieu offensé ; qu'un Dieu soit le médiateur de l'humanité près d'un Dieu ; qu'un Dieu soit le don d'un Dieu et achève en nos âmes l'œuvre d'un Dieu ? Si vous admettez la Trinité sans la ramener à l'indivisible unité, n'êtes-vous pas fatalement condamnés à partager vos adorations et à retomber dans l'abîme honteux du polythéisme ?

D'un côté, ténèbres de l'intelligible, de l'autre abjection du sens religieux. Au contraire confessez cette vérité : Ils sont trois ! le Père, le Fils et l'Esprit-Saint et ces trois ne sont qu'un; immédiatement le monde de la grâce resplendit. Le Père nous apparaît au principe de toute vie dans les cieux et sur la terre. Outragé par sa créature et voulant satisfaire sa bonté sans sacrifier les droits de sa majesté, il envoie son Fils, et le Fils obéissant accomplit sa mission réparatrice au prix de ses humiliations, de son sang et de sa mort ; l'humanité dont il s'est

revêtu l'abaisse assez pour qu'il puisse représenter les pécheurs, tandis que sa vie divine l'égale à Celui qu'il doit apaiser. Principe comme son Père de l'Esprit-Saint, il le répand sur l'Église et dans les âmes afin qu'il y achève la vie surnaturelle. Un même Dieu est créateur, rédempteur et sanctificateur ; les missions divines et les attributions personnelles nous expliquent l'économie, l'enchaînement et l'union de tous les mystères, et de concert avec les séraphins l'humanité chrétienne salue par un triple *sanctus* trois personnes et un seul Seigneur Dieu. *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus.*

Ainsi, Messieurs, la Trinité est le dogme générateur des dogmes, le soleil de nos mystères, la lumière de cette nuit sacrée dont le Prophète a dit qu'elle serait éclairée comme le jour, la clef de voûte de l'ordre surnaturel, la base de toute la doctrine catholique [1]. Nous le rencontrerons à chaque pas dans mon enseignement ; il faut le croire ou bien cesser de venir m'entendre. Vous le croyez, n'est-ce pas? votre

[1] Cognitio divinarum personarum fuit principalius necessaria nobis ad recte sentiendum de salute generis humani quæ perficitur per filium incarnatum, et per donum Spiritus Sancti (Summ. Theol. I p. quæst 32, a. 1, ad

foi se sent maintenant la force de mépriser les ridicules et vaines accusations de l'incrédulité. L'incrédulité prétend que le dogme de la Trinité est une sorte d'*imbroglio* mystique dont l'Église se sert pour étonner l'esprit humain et faire peser sur lui la tyrannie de l'incompréhensible ; mais comment peut se soutenir cette prétention devant les claires définitions que je vous ai données du mystère de la vie divine ? Ce mystère exprime une idée féconde, et par ses lumières il console et fortifie les âmes croyantes après les avoir salutairement humiliées. C'est la nuée miraculeuse qui nous suit dans notre pèlerinage terrestre comme celle qui suivait jadis le peuple de Dieu dans son voyage vers la Terre promise. Son ombre nous met à l'abri d'un ennemi plus terrible que le superbe Pharaon, l'orgueil de la raison ; ses clartés dirigent nos pas à travers les flots de l'erreur et l'aride désert d'un monde où Dieu est trop souvent absent. Elle marche tant que nous marchons, elle ne s'évanouira qu'aux frontières de la patrie dans laquelle nous sommes attendus pour contempler sans voile la trinité dans l'unité, l'unité dans la trinité.

DOUZIÈME CONFÉRENCE

DIEU PRINCIPE ET FIN

DOUZIÈME CONFÉRENCE

DIEU PRINCIPE ET FIN

Messieurs,

L'activité divine est-elle épuisée par les processions éternelles et sublimes du Verbe et de l'Esprit-Saint, et Dieu, dans la société qui peuple son essence, garde-t-il avec un soin égoïste et jaloux ses biens et sa félicité ? Poser ces questions, c'est déjà les résoudre, puisque personne ne les ferait si la souveraine bonté ne s'était épanchée dans un monde inférieur où nous cherchons ses traces pour les adorer. L'œuvre de Dieu resplendit à nos yeux, nous en sommes nous-mêmes le plus bel ornement, ou, pour mieux dire, le nœud sacré ; mais il n'est pas temps encore de considérer cette

œuvre en elle-même, nous devons achever aujourd'hui notre étude de l'Être divin et de ses perfections, la connaissance du Père tout-puissant que nous avons confessé, au commencement de nos conférences, par la méditation de ces paroles, dans lesquelles se résument toutes les relations de Dieu avec les êtres du dehors : « Je « suis l'alpha et l'oméga, le principe et la fin « de toutes choses. *Ego sum alpha et omega*, « *principium et finis.* »

Nous avons recueilli sur notre passage plusieurs indications importantes touchant la procession des créatures. L'intelligence divine les connaît et les ordonne éternellement, une science infinie dirige la volonté toute-puissante qui décrète librement leur existence ainsi que l'amour pur qui les comble de biens. Ces indications, jointes aux preuves que nous avons données l'année dernière de l'existence d'une cause première, trancheraient à l'instant même la question de l'acte créateur, si, d'une part, de graves difficultés ne nous obligeaient à définir d'une manière plus précise la nature de cet acte, si, d'autre part, nous n'étions pressés de connaître aussi parfaitement que possible le

but que Dieu s'est proposé en créant. Déterminons bien le sujet de ce discours. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu est principe, c'est une vérité démontrée ; mais il s'agit de savoir dans quelles conditions Dieu est principe et à quoi il tend comme principe. De la solution de la première question dépend l'intégrité des notions que nous avons acquises jusqu'ici sur la perfection de l'être divin ; de la solution de la seconde question dépend la claire intelligence des vérités que nous aurons à exposer quand nous traiterons de l'œuvre de Dieu et de l'action de Dieu dans son œuvre. Or, Messieurs, cette double solution, je n'irai pas la chercher ailleurs que dans ces simples paroles de l'Écriture : *Omnia propter semetipsum operatus est Deus*. Dieu a tout fait pour lui-même. *Omnia operatus est* : voilà la nature de l'acte créateur; *propter semetipsum* : voilà le but.

I

L'enseignement catholique, en attribuant à Dieu la causalité universelle, ne fait absolument aucune réserve, tout est compris dans ce

mot *omnia*. Dieu, principe, étend son action jusqu'à la racine même des choses : la substance. Il la fait être, détermine sa nature, lui donne ses propriétés distinctives et lui assigne sa place dans l'ordre général.

Voilà, Messieurs, notre doctrine, contre laquelle se dresse cet axiome vulgaire : *Ex nihilo nihil fit*, rien ne se fait de rien. Nous voyons les forces agir dans la nature et produire des mouvements et des formes, rien de plus. L'atome ébranle un autre atome, l'astre entraîne dans sa course un autre astre, le vivant engendre des vivants, l'homme accoupie les éléments, calcule leur énergie, les contraint à servir ses intérêts ou ses plaisirs ; il transforme des substances brutes en mille œuvres d'art dans lesquelles on croit voir circuler la vie, enfin il réalise dans de merveilleux travaux les infinies combinaisons de son fertile génie. Mais remarquez bien que la force, de quelque nature qu'elle soit, opère toujours sur un être préexistant. L'atome est quelque chose, l'astre est quelque chose, le germe des vivants est quelque chose, l'élément est quelque chose, la matière des œuvres humaines est quelque chose avant

de recevoir de la force le mouvement et la forme. Supprimez ce quelque chose et mettez le néant en présence de l'activité la plus féconde, elle vous répondra : — Je ne puis rien faire.

N'est-ce point ainsi qu'il faut entendre l'acte créateur :—l'opération d'une activité infinie sur un être sans mouvement et sans forme, — si l'on ne veut offenser un axiome dont notre expérience constate l'immuable vérité ? Dieu demeure ce qu'il doit être, l'esprit pur, l'intelligence suprême, l'activité toute-puissante ; mais il lui faut comme à toute force une matière mobile et ouvrable pour qu'il puisse opérer au dehors. Diminuez tant que vous voudrez cette matière ; qu'elle soit confuse, indistincte, sans figure et sans énergie, il n'importe, pourvu qu'elle soit quelque chose de réel et qu'elle ne doive qu'à elle-même son éternelle existence. Elle attend l'heure et la parole du céleste ouvrier. Une fois saisie, elle se meut, se développe, se divise, se transforme, s'organise, et devient sous mille millions d'aspects différents un ensemble où règne l'ordre et où se révèle le dessein d'un esprit supérieur,

c'est le monde, véritable création de Dieu.

Messieurs, vous êtes en présence d'un système presque universellement adopté par la philosophie antique et que n'ont pas pu réformer les deux plus grands penseurs de la Grèce: Platon et Aristote. Tous deux, avec des variantes qu'il est inutile de noter ici, ont professé le dualisme ; c'est-à-dire l'existence collatérale de deux principes sans commencement, l'un souverainement parfait, l'autre souverainement imparfait, l'un forme pure infiniment agissante, l'autre complétement informe et indifférent. Nous pourrions, par une interprétation bénigne, ne voir dans la matière première des anciens que cette masse vaporeuse et confuse dont le chantre de la Genèse fait la peinture en ces termes : *terra autem erat inanis et vacua*, mais nous croyons que cette masse a commencé ; la matière première du dualisme ne commence pas, elle existe par elle-même.

Avant de l'entreprendre, je me permets de demander aux patrons des deux principes ce qu'ils pensent de l'esprit ; car enfin il y a de l'esprit dans le monde, et si je ne me trompe l'esprit est une substance. Est-ce une parcelle

de l'infini? — Mais alors que devient l'unité de l'essence divine ? Est-ce un être indépendant des deux principes? — Mais alors d'où vient-il? En vertu de quelles lois est-il soumis au souverain domaine de Dieu puisqu'il ne lui doit rien ? Est-ce un extrait de la matière? — Mais alors comment est-il simple tandis que la matière est composée? Est-ce une substance créée ? — Mais alors il y a donc quelque chose qui se fait de rien ? Vous le voyez, Messieurs, la difficulté est sérieuse, de quelque côté qu'on la présente elle porte un coup mortel au dualisme. Mais je ne veux pas en triompher, je prends le système tel quel et je prétends vous en démontrer l'inanité.

Saisissez bien, je vous prie, les énormes contradictions sur lesquelles repose la théorie des deux principes. Exister est la perfection première, la racine de toutes les perfections; avant d'être de telle ou telle manière, il faut être. Or, comme la manière d'être est proportionnée à l'être, pour soutenir une perfection infinie, il faut nécessairement une existence infinie, et je ne sache pas qu'il y ait d'autre moyen d'exister infiniment que d'exister par soi. Tout être donc

qui sera doué d'une perfection infinie existera infiniment, réciproquement tout être qui existera infiniment sera doué d'une perfection infinie. Regardons à la lumière de ces vérités les deux principes du dualisme. — D'un côté, voici un être noyé dans les ténèbres, condamné par nature à l'éternelle immobilité. Demandez-lui de vous dire ce qu'il est ; il ne vous répond pas. Essayez de décrire sa forme ; il n'en a pas. Il est capable de devenir tout, pourvu qu'on l'aide; mais en attendant, il est aussi peu que possible. Cependant, admirez la merveille, cette chose nue et misérable, ce pur réceptacle de la perfection existe infiniment, car il existe de soi, c'est un être nécessaire. Il a le plus et il ne peut pas se donner le moins. Concevez-vous cela, Messieurs ? D'un autre côté, voici un être dont la perfection égale l'existence ; on l'appelle infini ; il doit l'être, n'est-ce pas, sur toutes les lignes de la perfection ? Eh bien ! non. La plus pauvre, la plus infime des choses, limite éternellement son intelligence et son pouvoir. Il ne l'a pas conçue, il n'a pas la force de la produire. Un je ne sais quoi se moque obstinément de l'infini et lui dit impérieusement comme le

grain de sable à l'océan : Tu n'iras pas plus loin. Tout cela est plus que mystérieux, c'est absurde [1].

Du reste, Messieurs, il ne pouvait pas sortir autre chose que l'absurde d'une induction mal dirigée et d'un principe mal compris. Le dualisme juge Dieu d'après l'homme, et parce qu'il ne voit résulter du déploiement de l'activité humaine que des mouvements et des formes, il conclut que Dieu est fatalement condamné à ne produire que des mouvements et des formes. C'est une faute philosophique. Il ne nous est pas permis d'arrêter en chemin le procédé rationnel par lequel nous sommes conduits à la connaissance de l'infini. Toute induction qui va du contingent au nécessaire, du temporaire à l'éternel, de la perfection limitée à la perfection sans limites, doit être poussée à fond ; et, puisqu'il s'agit de l'acte créateur, nous n'avons pas le droit de le terminer au mouvement et aux formes ; la création de la substance même des choses pouvant seule nous donner l'idée d'une puissance infinie.

[1] Cf. Summ. Theol. I p. quæst 44, aa. 1, 2.
Ibid., quæst 45, aa. 1, 2.

On nous objecte que rien ne se fait de rien : *ex nihilo nihil fit ;* mais cet axiome a besoin d'être bien entendu [1]. Il n'est pas vrai de dire que rien ne se fait de rien dans ce sens : qu'une chose qui n'est pas faite encore ne puisse pas être faite quelle qu'elle soit ; substance ou accident, matière ou figure, force ou mouvement, l'expérience réclame contre cette interprétation. Constamment nous faisons quelque chose de rien. J'ai devant moi un bloc de marbre,

Sera-t-il dieu, table ou cuvette ?

Il sera ce que je voudrai, et ce qu'il sera n'était rien avant que je l'eusse fait. Une maison en tant que maison n'est rien avant qu'elle soit bâtie, un vivant en tant que vivant n'est rien avant qu'il soit animé, ce mouvement de mon bras que j'avance au-dessus de vos têtes n'était rien avant l'acte de ma volonté qui l'a commandé. Donc il y a quelque chose qui se fait de rien, et si notre subsistance bornée ne peut faire subsister aucun être, ce n'est pas une raison pour que la subsistance même, l'existence par

[1] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 45, a. 1, ad 3.

soi, la volonté infinie soit affligée de la même impuissance. Il me semble, au contraire, que le caractère propre de la toute-puissance doit être défini par un acte transcendant qui sera la création même des êtres subsistants. Avant comme après cette création, l'axiome *ex nihilo nihil fit* est faux dans le sens que je viens d'éliminer, mais il est vrai si, le réduisant à sa juste valeur, nous le convertissons en son équivalent : *Il n'y a pas d'effet sans cause.* Certes, nous n'avons jamais eu l'intention de protester contre cette vérité élémentaire, puisque cherchant la cause première dans les effets créés nous affirmons hautement que Dieu a fait toutes choses : *Omnia operatus est Deus.*

C'est bien, nous dit une autre école ; vous avez grandement raison de malmener le dualisme, sa divinité mutilée est incapable de porter le fardeau d'une perfection infinie, sa matière éternelle ne peut pas plus avoir la force d'exister qu'elle n'a la force de se mouvoir, bref, c'est un système qui révolte le sens commun. Nous sommes d'accord avec vous sur l'universelle causalité de Dieu ; vous avez bien dit : tout procède de lui. Mais ne parlez pas d'opé-

ration si vous entendez par là que Dieu produit au dehors et que le monde est un terme distinct de la substance infinie. Cette substance émane au dedans d'elle-même, ses modes multiples subsistent en une seule essence. Ce que nous appelons le fini n'est qu'un aspect de l'être universel qui s'épanche sans sortir de l'unité. Donc cette parole de vos livres sacrés : — *Omnia operatus est Deus* — sonne faux ; il est mieux de dire : — *Deus est omnia ;* — Dieu est tout, tout est Dieu.

Messieurs, vous reconnaissez à ce langage un vieil ennemi avec lequel nous nous sommes déjà mesurés quand il s'est agi de la personnalité divine : le panthéisme. Je n'ai point à décrire ici ses formes diverses ; il suffit de constater qu'il supprime la création proprement dite au profit de l'évolution interne de la substance universelle. Pourquoi cela ? N'ambitionne-t-il que la triste gloire de la singularité en se révoltant contre l'irrésistible instinct qui nous dit que nous avons une existence propre et déterminée, en foulant aux pieds ce sentiment personnel qui se refuse à nous laisser absorber par un autre être si grand qu'il soit ? — Je ne puis

pas le croire. L'homme dans ses erreurs est aveugle avant d'être méprisable, et le plus souvent c'est l'enthousiasme d'une grande chimère qui déroute le bon sens. Le panthéisme s'est effrayé mal à propos d'un mystère dans lequel il lui semblait voir se rompre l'unité de l'être, et, pour maintenir cette unité, il a inventé le système de l'émanation. Piteuse invention, dont l'aboutissement est la négation d'un principe sur lequel repose l'édifice de la certitude. Sous le couvert de cette affirmation : tout est Dieu, je n'aperçois qu'une unité purement nominale ; en réalité l'être-tout est un odieux composé de mille choses contradictoires. Il est sans distinction d'essence l'infini et le fini, le parfait et l'imparfait, le nécessaire et le contingent, l'absolu et le relatif, l'éternel et le temporaire, l'immense et le borné, l'immuable et le changeant, l'esprit et la matière, la vérité et l'erreur, le bien et le mal. Dans ses flancs meurtris se livrent de mortels combats ; mais tout finit par un embrassement pacifique. L'identité des contraires, voilà la formule suprême qui consacre le sacrilége hyménée de l'être et du non-être. Cherchez maintenant ce principe irréduc-

tible sur lequel s'appuient tous vos raisonnements : *Une chose ne peut pas être et n'être pas en même temps*, vous ne le trouverez plus. L'évidence refusant ses clartés à toutes vos connaissances, vous ne pourrez plus dire : je sais, mais je doute. Quel homme sensé voudrait de l'unité à ce prix ?

Le dogme de la création pose entre l'infini et le fini une distinction que l'on pourrait, je crois, formuler ainsi : L'infini est tout être, le fini est composé d'être et de non-être ; par conséquent le fini convient avec l'infini par ce qu'il est ; il s'en distingue par ce qu'il n'est pas. Cette distinction établie, devons-nous renoncer à chercher l'unité de l'être ? Non, Messieurs ; cette unité est en Dieu, aussi réelle et aussi grande que possible. Dieu a tout l'être, puisque tout ce qu'il a fait était vie en lui avant que les siècles fussent ouverts : *Quod factum est in ipso vita erat* ; Dieu a tout l'être, puisque rien ne subsiste que par lui ; Dieu a tout l'être, puisque le nombre, le poids et la mesure des créatures sont une participation de son inépuisable perfection ; Dieu a tout l'être, puisqu'il est l'unité de tout et qu'il relie entre eux par son éternelle et

immense simplicité tous les moments de la durée, tous les points de l'espace, toutes les opérations des êtres créés; Dieu a tout l'être, puisque la perpétuelle influence de son acte créateur venant à nous manquer l'abîme du néant s'ouvrirait pour nous engloutir; Dieu a tout l'être éminemment et effectivement. Cette unité suffit à ma raison, je n'ai pas besoin que Dieu soit formellement tous les êtres. L'unité qui se divise en s'épanchant devient multitude, l'unité qui s'épanche sans se diviser reste grandeur; c'est cette dernière unité que je cherche et que j'adore.

Mais quoi, me diront les partisans du Dieu-tout, votre unité n'a-t-elle pas en regard d'elle-même une multitude immense d'êtres qui la limitent? — Vous faites de ces êtres des réalités distinctes de leur principe; subissez franchement les conséquences de cette distinction et avouez que, tout compte fait, en ajoutant le fini à l'infini tel que vous l'entendez, l'acte créateur accroît la somme générale de l'être. Voilà précisément ce que nous voulons éviter, c'est pourquoi nous proclamons l'unité de substance. — A cette objection je pourrais

répondre, Messieurs, qu'on ne tranche pas une difficulté par une erreur, et que l'homme de bon sens préfèrera toujours un mystère imposé par des faits irréfutables à une hypothèse absurde qui ruine la base même de ses connaissances. J'ai la certitude que le monde a été fait, je ne saurais admettre que la cause du monde puisse sans déchoir se confondre avec son effet ; si l'incompréhensible vient se glisser entre ces deux vérités, je m'y soumets plutôt que de les sacrifier. Mais voyons s'il est bien vrai que l'unité divine soit limitée, comme on le prétend, par les réalités finies. La limite d'un être n'est point déterminée par tous les caractères qui le distinguent d'un autre être, mais par l'indépendance des autres subsistances par rapport à sa subsistance propre. Mon corps, par exemple, bien qu'il soit distinct de mon âme, ne la limite point, car il en est tellement pénétré du centre à la surface qu'il ne subsiste que par elle. Quand une main mystérieuse viendra ouvrir la porte par où doit s'exhaler l'esprit qui m'anime, mon corps ne sera plus ; vous le chasserez loin de vous pour n'avoir pas à subir l'odieux spectacle et les influences funestes de sa décompo-

sition ; aujourd'hui c'est moi-même, vous le respectez, jusque dans ses infirmités, à cause de l'âme qui fait l'unité de ma personne. Partant du centre de mon existence, je fais rayonner tout mon être et je dis : *moi,* jusqu'à ce que je rencontre des subsistances indépendantes. Vous êtes ma limite comme je suis la vôtre, parce que vous subsistez en vous-mêmes comme je subsiste en moi ; mais si vous n'existiez qu'à la condition que j'existe moi-même, si ma subsistance était la cause prochaine de votre subsistance, si vous ne pouviez vivre que pénétrés de mon essence et constamment enchaînés à ma volonté ; alors, Messieurs, vous ne seriez plus ma limite, c'est moi qui serais la vôtre ; c'est moi qui serais d'une manière éminente et effective l'unité de cette grande assemblée. Cherchez donc dans le monde non pas les caractères qui le distinguent de l'infini, mais la subsistance indépendante, présentez-moi un atome, un seul atome, qui ne doive qu'à lui-même son existence, et je renonce à l'unité divine telle que je la conçois pour accepter celle qu'il vous plaira d'inventer.

Vous bouleverseriez en vain l'univers, l'a-

tome indépendant est plus introuvable que la pierre philosophale. Tout le fini est suspendu, entre le néant et l'être même, par le bon plaisir de Dieu ; cette existence conditionnée est la meilleure réponse que l'on puisse donner aux imaginations qui se préoccupent d'un accroissement dans la somme générale de l'être. L'être n'est pas un genre qui domine à la fois l'infini et le fini ; c'est un transcendant qui se dit sous des raisons différentes du créateur et des créatures. Dieu est l'être et nous avons l'être, Dieu est l'être sans limites et nous avons un être borné, Dieu ne peut pas être plus et nous pouvons avoir plus d'être, Dieu est l'être par soi et nous avons l'être par Dieu, Dieu ne dépend d'aucun être et tout notre être dépend de Dieu. D'où il suit, Messieurs, que notre être, répondant constamment à l'infini par des négations, n'est représentable que par un zéro vis-à-vis de l'unité divine. Additionnez avec l'unité une colonne de zéros longue comme le diamètre de l'univers, vous n'aurez jamais que l'unité au total. Ce mystère de grandeur et d'infirmité a été chanté par le Psalmiste en ces paroles profondes : *Et substantia mea tanquam nihilum*

ante te[1]. Ma substance, ô mon Dieu, est comme le néant devant vous. Remarquez bien, il ne dit pas mes pensées, mes désirs, mes actions, ma vie ; mais ma substance même, *substantia mea*. En effet, Messieurs, nous touchons à la frontière du non-être tandis qu'une distance infinie nous sépare de l'être par essence. Hier, nous sommes sortis du néant, demain nous y rentrerions s'il plaisait à Dieu, tandis que fussions-nous doués de toutes les perfections dont un être fini est capable, jamais nous n'entrerons dans l'infini ; nous ne pouvons le prétendre, Dieu ne peut pas le vouloir. Cessons donc de nous tourmenter d'un calcul chimérique et répétons souvent à notre âme inquiète ces belles paroles de saint Augustin : « Si tu es sans Dieu, tu seras « moindre ; si tu es avec Dieu, Dieu ne sera « pas plus grand. Ce n'est pas toi qui l'aug- « mentes, c'est son absence qui te diminue. *Si* « *fueris sine Deo minor eris, si fueris cum Deo* « *major Deus non erit. Non ex te ille major,* « *sed tu sine illo minor*[2]. »

Ne pouvant nous prendre en défaut du côté de

[1] Psalm XXXIII.
[2] Tract. XI. *In Joannem.*

l'unité de l'être, le panthéisme cherche dans les perfections divines des incompatibilités avec l'acte créateur. Il ne veut pas que Dieu, agissant tout entier et avec une souveraine puissance, produise moins que lui-même; il lui répugne de voir l'immutabilité même compromise par des relations de temps avec l'être contingent. Si vous êtes affligés de ces scrupules philosophiques, Messieurs, je puis les dissiper et vous rendre la paix.

Considérez d'abord qu'un être agissant produit moins que lui-même pour deux raisons : par infirmité ou par division de ses forces, ce qui, j'en conviens, ne s'applique nullement à l'acte créateur. Mais le panthéisme oublie à dessein la vraie raison des processions par voie d'inégalité, je veux dire l'indépendance. Il prétend que tout acte divin est absolument nécessaire. Nous pouvons le renvoyer à notre démonstration de la liberté infinie et aux arguments par lesquels nous nous sommes convaincus de la souveraine indépendance de Dieu. Il est inutile de nous répéter, contentons-nous de tirer une conclusion qui répond directement à l'objection, la voici : Plus Dieu est

indépendant par rapport aux produits de son activité, plus il est maître d'en mesurer la perfection. Je mesure bien, moi, la perfection des effets à l'égard desquels j'use de mon indépendance. Pourquoi Dieu, qui est souverainement indépendant de tout le fini, ne le mesurerait-il pas ?

Quant à l'immutabilité, je ne la comprends guère, je vous l'avoue, dans le Dieu-tout, éternel Protée dont la vie se passe en évolutions et en rayonnements qui multiplient ses aspects ; au contraire, elle ne me paraît aucunement entamée si, au lieu d'un émanateur, je place un créateur à la source des processions contingentes de l'être. Ce créateur ne se confond pas avec son œuvre : il la domine de toute la hauteur de sa perfection. Or, si vous observez attentivement l'action des causes, de quelque nature qu'elles soient, vous remarquerez que plus une cause domine son effet, moins elle est en mouvement pour le produire. Il faut une tempête pour déraciner un chêne, mais l'air sans s'ébranler, par la seule force de sa pesanteur, peut soulever un fétu ; je veux déranger une poutre qui obstrue mon chemin, mes

jambes se raidissent, mes reins s'arc-boutent, mes biceps se tendent, tout mon système musculaire est en mouvement, mais si je veux chasser un grain de poussière qui m'offusque, mon petit doigt me rend ce service. Plus la cause grandit, plus l'effet diminue, moins le mouvement est sensible ; il faudra donc le supprimer totalement si la cause est si grande que son effet soit comme rien par rapport à l'acte qui le produit. Eh bien ! Messieurs, vous l'avez entendu tout à l'heure, le support de toute perfection créée, la substance même des choses n'est rien devant Dieu, *substantia mea tanquam nihilum ante te.* Vouloir que Dieu change en lui donnant l'existence, c'est méconnaître la loi de proportion qui règle tous les mouvements. Prenons un autre exemple pour mieux nous convaincre que le monde, dont on veut se faire une arme contre l'immutabilité divine, repousse sous tous ses aspects les objections qui attentent à cette immutabilité. Nous déterminons à l'aide de la parallaxe la distance d'un astre à la terre ; mais encore faut-il que nous puissions construire un triangle sur une base, si petite qu'elle soit. Pour le soleil, les planètes et quelques astres

voisins de notre système l'opération réussit, c'est autre chose pour l'immense majorité des étoiles. Nous les examinons sur deux points différents, et sur ces deux points descend des profondeurs du firmament une seule ligne exactement perpendiculaire, impossible d'ouvrir un angle. Et cependant, savez-vous à quelle distance l'un de l'autre sont placés les deux points d'observation ? A la distance de six mois d'une course effrénée à travers l'espace, soixante-huit millions de lieues, toute la longueur du grand axe de l'orbe terrestre. Qu'arriverait-il si l'étoile observée était un œil dont le rayon visuel s'étendît jusqu'à nous ? Il arriverait que cet œil, sans avoir besoin de faire le moindre mouvement, verrait notre globe se déplacer de soixante-huit millions de lieues dans le même point. Vous me demandez ce que cela prouve ? Cela prouve, Messieurs, que si vous faites abstraction des quantités, si vous concevez, par induction, au lieu des distances physiques, des distances métaphysiques, vous devrez dire : L'immutabilité de Dieu, l'astre éternel et créateur, est en raison directe de la distance de sa nature à la nature des êtres finis

toujours en mouvement; la distance est infinie, donc l'immutabilité est absolue. Ne chargez pas votre imagination de chiffres fantastiques, ne vous représentez pas une série interminable de siècles pendant lesquels Dieu se repose, un moment où il se décide à agir, de longues époques consacrées à la création et au gouvernement du monde, tout cela est purement chimérique. L'éternité divine correspond comme un point simple à toutes les divisions de la durée ; les temps changent, le point est immuable.

Comment se fait le passage de l'immuable au changeant, de l'infini au fini, c'est-à-dire comment Dieu crée-t-il ? Voilà, Messieurs, la question dont se préoccupent plus que de raison les esprits superbes qui ne veulent adorer aucun mystère. Il faudrait leur expliquer la manière dont Dieu agit au dehors de lui-même, quand ils sont incapables de nous dire comment les êtres placés à la portée de leur expérience agissent les uns sur les autres. Eh oui, dites-moi comment le soleil agit à distance sur les planètes ; dites-moi surtout comment mon vouloir, qui est l'acte d'une substance simple,

agit sur mon corps qui est un composé. Je veux faire un mouvement, je le fais, l'effort est dans mes membres, ma volonté veut sans effort. Elle n'est pas sortie d'elle-même, cependant elle a créé quelque chose en dehors d'elle-même : un mouvement. Cela ne vous paraît rien, mais si vous y regardez de près vous verrez qu'un abîme immense a été franchi, l'abîme qui sépare le simple du composé. Que dis-je? Ce corps mu par ma volonté, c'est mon âme qui le crée [1]. Dans le sein où j'ai été conçu, l'esprit qui est partout en moi, sans être nulle part, s'est emparé des éléments de mon corps et les a lentement et sûrement façonnés. L'embryon est devenu fœtus; mes nerfs, mes sens, mes os, mes membres, mes muscles, mes viscères, se forment et se développent sous l'influence du travail créateur de mon âme. Je vis, c'est mon âme qui me fait vivre; je vous parle, c'est mon âme qui me fait parler. Je ne m'explique pas ce mystère, mais je le sens. Si je prends l'action de mon âme comme point de départ d'une induction qui me conduit à un mystère plus pro-

[1] Le mot *créer* s'emploie d'une manière impropre quand il désigne l'action d'une cause finie. Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 45, aa. 4, 5, 8.

fond, plus impénétrable, plus grandiose : le mystère de la création de toutes choses par Dieu dont la puissance est sans limites, ne suis-je pas plus raisonnable que ceux qui, par horreur du mystère, imaginent une substance universelle toute pétrie de contradictions ?

Envoyons cette substance rejoindre la matière première du dualisme ; c'est une compagnie digne d'elle.

Nos éliminations sont faites. L'acte créateur n'est ni une évolution de la substance infinie, ni une simple opération d'artiste façonnant une matière préexistante ; donc c'est l'acte pur de la volonté divine faisant de rien tout ce qui est. Il ne reste que cela, Messieurs. Vous aurez beau me dire que vous ne comprenez pas, je vous répondrai invariablement : s'il est vrai qu'il n'y a pas d'effet sans cause, il faut qu'il en soit ainsi. Vous voulez savoir dans quelles conditions Dieu est votre principe ; la raison vous défend d'accepter celles que vous proposent le dualisme et le panthéisme, il n'y en a plus d'autres que celles qui vous sont indiquées par ces paroles de l'Écriture : Dieu a fait toutes choses : *Omnia operatus est Deus.* Ce qui veut dire : Rien ne

préexiste au monde que son idée éternellement contemplée par la sagesse de Dieu dans son essence même [1]. Sur cet exemplaire incorruptible la volonté divine décrète librement et amoureusement l'existence de tous les êtres. L'incommunicable toute-puissance par un acte sans effort, par une parole sans bruit, commence tout : le temps, les espaces, les substances, les forces, les mouvements, les formes, les relations, l'harmonie, l'ordre universel. Il y a du nouveau hors de Dieu, rien n'est changé dans son être, que les créatures soient, qu'elles ne soient pas, il est et sera toujours le Dieu très-bon, très-grand, très-parfait, très-saint.

Voilà, Messieurs, comment il faut entendre l'acte créateur. Je ne m'étends pas davantage sur ce sujet, parce qu'il est inutile de répéter ce que nous avons dit de la science et de la volonté divines dans leurs rapports avec les créatures. Prêtez-moi encore quelques instants d'attention ; je veux vous faire connaître la fin que Dieu s'est proposée en créant.

[1] Cf. Summ. Theol. I p. quæst. 44, a. 3.

II

Pour agir, il faut se proposer une fin ; la fin est le principe déterminant de toute activité intelligente. Il ne peut pas être que la sagesse même présidant à l'acte créateur se soit bandé les yeux pour ne pas voir à quoi devait aboutir cet acte. Dieu, principe, a donc vu le terme suprême de son action, et ce terme c'est lui-même, comme nous l'enseigne l'Écriture : *Omnia propter semetipsum operatus est Deus.* Cela ne vous paraît-il pas étrange, Messieurs, après ce que nous avons dit de l'amour pur, bienveillant et désintéressé auquel nous devons l'être, la vie, l'intelligence, l'amour, le redressement de nos imperfections, le pardon de nos fautes, enfin tous les biens ? Nous nous sommes appliqués à écarter de la volonté divine les motifs personnels qui, sans altérer le mérite de nos actions, en diminuent la gloire, et voilà que Dieu lui-même semble protester contre notre zèle et nous rappeler qu'il n'est pas si éloigné que nous le pensions de son propre intérêt ; c'est pour lui-même qu'il a créé : *propter se-*

metipsum. Je l'avoue, cette parole me troublerait et m'affligerait si je devais l'entendre dans le sens grossier que lui ont attribué certains interprètes mal avisés. « Dieu est la fin de tout, disaient-ils, parce que tout doit retourner à lui pour qu'il puisse, par l'unification des êtres créés en son immuable essence, jouir lui-même des fruits de sa fécondité. » Cette erreur, proche parente du panthéisme, n'est point, Dieu merci, ce que nous devons croire, et saint Thomas nous apprend à ne pas nous scandaliser de voir Dieu se proposer lui-même comme fin de l'acte créateur. Écoutons-le, sa lumineuse parole va éclairer ce mystère. « Tous les êtres imparfaits, dit-il, étant à la fois actifs et passifs doivent se proposer en agissant d'acquérir quelque chose, mais la première cause étant toute en action ne peut rechercher l'acquisition d'aucun bien. Ce qu'elle se propose, c'est de communiquer sa propre perfection, qui est sa bonté. Toute créature qui veut être parfaite tend naturellement à la ressemblance de la perfection de la bonté divine ; c'est ainsi que la bonté divine est la fin de toutes choses *Sic ergo*

divina bonitas est finis rerum omnium [1]. »

Où trouver l'égoïsme dans un acte dont la bonté est le principe et la fin ? Si Dieu ne nous crée pas, tout nous manque ; en nous créant, il n'ajoute rien à son infinie béatitude. Il est vrai qu'il se satisfait lui-même par la manifestation de ses perfections ; mais il ne se manifeste qu'en se communiquant et, puisqu'il n'a aucunement besoin de se manifester, c'est à la créature que revient en définitive tout le bien communiqué par l'acte créateur. Ce bien reconnu, estimé, admiré, goûté par les êtres intelligents, devient la gloire de Dieu ; mais il n'est gloire que parce qu'il est bien, et la gloire n'est si grande que parce que le bien est le don parfait d'un amour parfaitement désintéressé. Dites-

[1] Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem. Alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam, quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta : et his convenit, quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis : sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium. (Summ. Theol. I p. quæst. 44, a. 4.)

moi, Messieurs, pourquoi et pour qui vous voulez que Dieu crée sinon pour lui-même ? Car s'il ne crée pas pour lui-même rien ne le détermine à agir, puisque hors de lui il n'y a que le néant. Voulez-vous qu'il nous cache sa perfection dans son ouvrage ? Mais il ne peut la cacher qu'à la condition de ne pas la communiquer, et s'il ne la communique pas rien n'existera. Voulez-vous qu'il se désintéresse absolument de tout retour des créatures à leur principe et qu'après les avoir jetées dans le temps et l'espace il leur dise : — Allez, vous ne me devez rien. Jouissez comme vous pourrez du bien que je vous donne, et gardez-vous bien de me remercier et de me demander davantage ? — Mais cette création excentrique serait à la fois un désordre et une barbarie. Un désordre, parce que la perfection des êtres ne serait commencée que pour ne jamais obtenir sa plénitude ; une barbarie, parce que les créatures intelligentes que tourmente le désir d'être achevées par la béatitude seraient condamnées à un éternel martyre. Songez-y bien, en suspectant les intentions de Dieu, en lui reprochant d'avoir agi pour lui-même dans la création,

vous réduisez l'auteur de tout bien à la condition du plus insigne des malfaiteurs, car ce n'est pas pour nous, c'est contre nous qu'il nous a faits s'il ne nous a pas faits pour lui-même.

Cessez, je vous prie, de concevoir pour votre créateur une fausse générosité, qui pèserait sur vous comme une malédiction, et écoutez la belle et profonde doctrine de saint Thomas d'Aquin. « Dieu est la fin de son acte créateur parce qu'il en est le principe, car sa qualité d'être fin ne signifie pas autre chose que d'être principe jusqu'à la fin, en communiquant jusqu'à la fin sa propre bonté. » En effet, une chose n'a d'être que ce qu'elle en reçoit de son principe, par conséquent une chose n'a la plénitude de son être, qui est la béatitude, que lorsqu'elle a atteint, selon sa nature et par une parfaite union la parfaite similitude de son principe. N'est-ce pas ce que vous remarquez chez tous les êtres qu'une loi maintient dans une continuelle dépendance de leur cause? L'a-

[1] In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. (Summ. Theol. I p. quæst. 12, a. 1.)

tome ne gravite-t-il pas vers le centre qui lui donne la force de se mouvoir ? La fleur vers le soleil dont elle aspire sans cesse la lumière et la vivifiante chaleur ? A peine est-elle sortie de la prison de verdure où elle attendait un dernier appel du cher astre de sa vie, qu'elle se tourne vers lui pour recevoir le baiser de ses rayons et lui envoyer avec le sourire de sa corolle qui s'entr'ouvre, l'encens de son cœur embaumé. Si vous l'enfermez dans un lieu ténébreux, la pauvrette s'épuise en efforts héroïques, elle étire sa tige grêle et maladive jusqu'à ce qu'elle rencontre une fente propice qui lui permette d'aller se baigner dans la lumière. Être charmant, tu me révèles le mystère de ma destinée. Mon astre générateur, mon soleil, c'est Dieu ; Dieu qui m'a arraché aux entrailles du néant, Dieu auteur de ma vie, Dieu la dernière raison de ma perfection précisément parce qu'il en est le principe. Non, l'acte créateur ne m'a pas chassé de son sein, il m'y attire sans cesse. Si je veux être plus que je ne suis. je ne le serai que par Celui qui m'a fait ce que je suis. C'est par la bonté divine que je suis bon, c'est par elle que je serai meilleur, jusqu'à la perfec-

tion consommée, jusqu'à la béatitude et « ainsi la bonté divine est la fin de toutes choses. *Sic bonitas divina est finis rerum omnium.* »

N'entendez-vous pas, Messieurs, l'appel suprême de cette bonté ? Ne sentez-vous pas, en ce lieu intime d'où partent nos aspirations vers la félicité, l'attrait d'un bien supérieur à ceux qu'épuisent tour à tour nos insatiables convoitises ? Nous voulons connaître, aimer et jouir ; mais hélas ! nous ne rencontrons dans les objets imparfaits et fragiles de nos désirs que des trahisons. La science ? — trahison. Si elle n'est combattue par de viles nécessités, si elle ne s'empresse de nous fuir malgré nos veilles et nos labeurs, si elle ne pèse d'un poids trop lourd sur notre faible cerveau ; elle ne brille jamais de cet éclat vainqueur qui repose l'intelligence. A la présomption de nos jeunes années succède la tristesse résignée de l'âge mûr, convaincu à force d'apprendre que l'on ne peut pas tout savoir. — L'amour ? — trahison. Que de fois notre naïve confiance a été trompée ! Que de fois nous avons vu se rompre des nœuds que nous croyions éternels ! Que de fois notre cœur ensanglanté s'est plaint d'être déchiré par

des mains perfides ! et si la fortune a voulu que nos affections fussent payées de retours fidèles, n'a-t-il pas fallu nous résigner à des séparations douloureuses qui ne nous ont laissé pour héritage que les regrets, les gémissements et les larmes?—Les honneurs, la gloire, la renommée? — trahison. Nous voulons paraître, c'est une raison pour qu'on nous écrase. Avons-nous la chance de recueillir dans le vase de notre vie cette vaine fumée d'encens qu'une main avare ne distribue qu'à regret et que trouble le souffle de l'envie ; un tragique événement nous brise et nous déshonore, quarante années de gloire s'effacent sous une sentence de trois lignes, moins que cela, Messieurs, sous ces trois mots... *et mortuus est* : Il est mort. Combien de glorieux ont été ensevelis par ces trois mots dans un éternel oubli! — La richesse? — trahison. Il y a longtemps que Mammon est couché à travers le monde et que les hommes s'abattent sur lui comme des vautours pour dévorer les fertiles entrailles de ce géant. Mais tous ne sont pas appelés à la curée ; mais tous ne sont pas rassasiés ; mais souvent la proie s'échappe ou bien l'homme meurt dessus sans

pouvoir l'emporter avec lui dans la tombe; mais le cœur de Mammon remplit l'âme de vices méprisables sans la guérir de sa méprisable sottise. — Le plaisir? — trahison, la plus honteuse des trahisons, car il enfante le dégoût, il développe l'animal aux dépens des parties nobles de notre nature et nous prépare, en nous avilissant, les hideuses douleurs d'une vieillesse prématurée et d'une mort infâme.

Science, amour, honneurs, gloire, renommée, richesse, plaisir, eussions-nous englouti tous ces biens à la fois, ils ne contenteraient pas nos désirs; car dans ses désirs, dit un philosophe de l'antiquité, l'homme vit d'infini [1]. Approchez-vous de ces gouffres légendaires dont on ne parle qu'avec une superstitieuse terreur, à travers les ténèbres qui vous cachent leur immensité, poussez un cri, aussitôt mille échos endormis se réveillent et vous apprennent qu'il y a là d'insondables profondeurs. Voilà l'homme! Tous les biens de ce monde jetés dans son âme ne sont qu'un vain bruit qui frappe douloureusement les parois d'un abîme

[1] Infinito concupiscentiæ existente homines infinita desiderant. (Arist. in I *Polit.* cap. VI.)

sans fond. Aussi le Sage après avoir tout goûté s'écriait-il avec une amère tristesse : « Vanité des vanités et tout est vanité. » Notre langue exprime par un mot saisissant cette soudaine révélation de la vanité des choses humaines ; elle l'appelle le désenchantement. Combien y a-t-il de désenchantés parmi vous, Messieurs ? Combien dont la vie est un labyrinthe où l'âme égarée cherche avec angoisse le fil conducteur qu'elle a perdu ?

J'ai presque honte de tant insister sur ces lieux communs de notre misère, mais aussi pourquoi, toujours avertis, persistons-nous toujours dans nos égarements, pourquoi attendons-nous l'heure du désenchantement pour prêter l'oreille à la voix qui nous dit : Cherchez ce qui est en haut et non ce qui est sur la terre: *Quæ sursum sunt quærite, non quæ super terram ?* En haut, il y a le devoir et la vertu ; c'est peut-être le vrai but de nos désirs, le terme de notre course. L'homme vertueux goûte la paix. « Rien n'émeut le juste ferme dans les desseins qu'a conçus son âme forte et généreuse ; ni l'ardente colère des citoyens qui veulent le mal, ni le visage du tyran debout devant lui, ni l'o-

rage qui tourmente les flots de la mer, ni la main puissante du Dieu qui agite la foudre. Si l'univers brisé s'écroulait, ses ruines viendraient frapper un cœur immobile et sans peur. » Ainsi chantait Horace, interprète d'une philosophie superbe qui plaçait la fin de l'homme dans la vertu. Il se trompait, Messieurs, en faisant du moyen un but, du mérite une récompense. Si la vertu rectifie l'âme humaine elle ne la repose pas encore. Presque toujours gémissante et désolée elle a besoin d'espérer ailleurs qu'en elle-même. Nous sentons qu'elle nous porte et ce mouvement nous dit assez que nous ne sommes pas arrivés [1].

En haut, qu'y a-t-il donc encore ? Il y a Celui qu'il faut chercher pendant qu'il en est temps, *quærite Dominum dùm inveniri potest* [2], Celui qu'il faut chercher avant tout, *quærite primum* [3], Celui qu'il faut chercher toujours, *quærite semper* [4], Celui qu'il faut goûter pour ne jamais le

[1] Cf. Summ. Theol. Ia IIae p. quæst 2. aa. 1, 2, 3, 4, 5, 6 7, 8. — *Ibid.* quæst. 3, a. 6.

[2] Isaï. cap. LV, 6.

[3] Quærite primum regnum Dei. (Matth. cap. VI, 33.)

[4] Quærite Dominum et virtutem ejus : quærite faciem ejus semper. (I Par. cap. XVI, 11.)

perdre, *quæ sursum sunt sapite* [1], Celui qui est la vie de notre âme, *quærite et vivet anima vestra* [2]. Il y a Dieu, le bien universel, qui seul peut donner à notre intelligence la science de toutes choses dans sa propre lumière, à notre cœur l'enivrement d'un fidèle et chaste amour, à nos mérites une gloire impérissable, à nos sens des jouissances sans avilissement ; Dieu, l'éternel, qui survit à l'anéantissement de tous les biens et communique à ceux qui le possèdent sa souveraine indépendance vis-à-vis de ce qui passe et se flétrit ; Dieu, l'objet infini de nos désirs sans limites. Il nous a faits pour lui, Messieurs, *propter semetipsum*, et c'est lui que nous cherchons dans les biens grossiers et subalternes qui nous trompent. Notre âme ne languit auprès des images imparfaites de la perfection incréée que parce qu'elle croit, la malheureuse, y trouver la plénitude et l'éternité [3]. Ah! puissent nos déceptions éclairer

[1] Coloss. cap. III, 2.

[2] Psalm. LXVIII.

[3] Omnia appetunt Deum ut finem appetendo quodcumque bonum quia nihil habet rationem boni et appetibilis nisi secundum quod participat Dei similitudinem. (Summ. Theol. I p. quæst. 44, a. 4, ad 3.)

notre folie et nous arracher ce cri du grand Augustin : « Tu nous as faits pour toi, ô Dieu, et notre cœur est tourmenté jusqu'à ce qu'il se repose en toi : *Fecisti nos ad te, Deus, et irrequietum cor nostrum donec requiescat in te.*

Dieu est donc notre fin ; mais dans quelles conditions ? Nous avons voulu savoir dans quelles conditions il est notre principe, il est juste que nous sachions dans quelles conditions il est notre fin. Appliquez-vous, Messieurs, à la vérité que je vais exposer en terminant ; nous n'y reviendrons, pour la développer, que lorsque nous parlerons de la vie éternelle. Actuellement il faut au moins la connaître, car elle est d'une souveraine importance pour toute la suite du dogme catholique. De la manière dont Dieu est notre fin dépend nécessairement sa conduite à notre égard. Nous ne comprendrions rien a l'action surnaturelle de notre principe si nous n'avions sans cesse devant les yeux la vérité centrale de l'ordre surnaturel.

Dieu se donne à nous dès cette vie puisqu'il se fait connaître et aimer ; mais cette connaissance et cet amour du temps, enveloppés de ténèbres et combattus par mille désirs impar-

faits, ne sont évidemment pas le dernier mot des communications de la divine bonté. Nous voulons davantage; l'idée et le désir innés de la béatitude appellent l'achèvement de notre perfection naturelle, c'est-à-dire une connaissance qui rassasie notre intelligence, un amour qui repose notre cœur. Or, sans sortir de la nature et sans que ses aspirations fussent demeurées pour cela inefficaces, l'homme pouvait être béatifié. Après les orages de la vie Dieu eût ouvert pour lui dans un monde meilleur le port de l'immortalité. Il n'y eût pas eu de rapprochement d'essence entre le créateur et la créature, mais celle-ci, terminée dans ses désirs par sa nature même, n'eût jamais songé qu'il fût possible de supprimer les espaces en deçà desquels sa perfection était acquise et sa félicité consommée. L'union finale de l'homme avec son principe se fût accomplie par des moyens naturels que je conçois ainsi : Le monde purifié nous révèle ses secrets, paré de nouvelles splendeurs il décompose dans la magnificence de ses formes la perfection infinie comme le prisme décompose le rayon solaire ; l'âme dégagée des ombres de la chair voit mieux dans ses lumi-

neuses facultés le rayonnement de l'éternelle beauté; le corps affranchi de toute infirmité, contenté dans ses légitimes appétits, se soumet sans résistance et sans efforts aux saintes exigences d'une vie supérieure. Bercé dans une douce contemplation, amant fidèle du Dieu qui le visite sous un vêtement de gloire, comblé de joie, assuré de la paix, l'homme s'écrie : J'ai trouvé pour jamais le lieu de mon repos : *In pace in idipsum requiescam.* Dans ce bonheur naturel on peut imaginer une progression indéfinie, mais d'un degré à l'autre il ne peut y avoir qu'une différence du moins au plus, la nature, comme ordre, a ses colonnes d'Hercule sur lesquelles une main souveraine a écrit le *nec plus ultra* de ses tendances et de ses efforts.

Mais victoire! Messieurs, les colonnes d'Hercule sont renversées, nous pouvons naviguer encore sur l'océan de la félicité. Où irons-nous? — Dans l'infini lui-même. La bonté de Dieu veut se communiquer tout entière et sans moyen terme. Arrière la nature et ses magnificences d'emprunt ; l'essence divine vient au-devant de notre essence, la pénètre, et comble de la substance même de tout bien l'abîme de nos désirs :

Replet in bonis desiderium tuum [1]. Notre nature marquait la limite de la récompense due à nos mérites ; mais, par une libéralité incompréhensible et inespérable de notre principe, cette récompense déborde la nature. Le pauvre petit vase de notre vie qui voulait être rempli, Dieu le plonge, le submerge dans l'océan de sa perfection : *Ego ero merces tua magna nimis* [2]. C'est plus qu'un excès de gloire dans un monde nouveau et supérieur à ce monde d'ici-bas, c'est la gloire sans mesure au point le plus sublime où puisse atteindre non-seulement la nature créée, mais toute nature créable : *Supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis* [3]. Ne vous étonnez plus de la violence de ces désirs qui vous poussent à connaître jusqu'à l'essence des choses et qui semblent demander la révélation même de l'essence divine, cause de tous les êtres [4]; Dieu, en creusant dans vos âmes l'appétit de la félicité, a pris mesure sur sa plénitude infinie. Plaignez

[1] Psalm. CII.
[2] Genes. cap. XV, 1.
[3] II Cor. cap. IV, 17.
[4] Voyez mon *Introduction au dogme catholique.* Cinquième conf. *Des erreurs du rationalisme touchant l'ordre de la foi.*

les infortunés qui, pour mieux s'assurer la possession de Dieu, ont mélangé sa substance avec la substance du monde. Oui plaignez-les, mais ne les maudissez pas, ils se trompaient misérablement pour satisfaire un besoin impérieux imposé dans le principe par Dieu lui-même à l'homme surnaturalisé. Comprenez pourquoi Dieu vous a révélé le mystère de sa vie. Ce mystère est la lumière de notre raison ; c'est aussi la note d'appel qui retentit au fond de notre nature pour la préparer à la possession de la vie divine.

Posséder Dieu ! le fini s'élever à la hauteur de l'infini ! Quelle étrange prétention ! Étrange en effet, Messieurs, si Dieu par bonté n'avait comblé la distance qui le sépare de nous. Je ne saurais concevoir ce mystère par les seules forces de ma raison ; aussi n'est-ce point au nom de ma raison que je l'affirme, mais sur l'autorité de la révélation. Ma raison me dit que les clartés de ma nature me suffisent; la révélation me promet d'autres clartés: *Transformamur a claritate in claritatem* [1]. Ma raison me dit qu'elle ne peut voir les choses que dans sa

[1] II Cor. cap. III, 18.

propre lumière ; la révélation me dit que je verrai la lumière dans la lumière même de Dieu : *In lumine tuo videbimus lumen*[1]. La raison me dit que je ne puis connaître Dieu que sous les voiles de sa perfection communiquée et dans le miroir de ses œuvres; *videmus nunc per speculum et in ænigmate*[2]; la révélation me dit que je le verrai face à face et tel qu'il est : *Tunc videbimus facie ad faciem... videbimus eum sicuti est*[3].

Entendez-vous, Messieurs, tel qu'il est, c'est-à-dire que sa parfaite simplicité nous apparaîtra sans ombre avec la plénitude infinie de ses perfections ; tel qu'il est, c'est-à-dire que nous verrons se dérouler sous nos yeux ses ineffables processions et que nous saurons comment il est Père, Fils, Saint-Esprit, sans que l'unité de son essence soit brisée ; tel qu'il est, c'est-à-dire que la nature jalouse ne pourra plus nous dérober ses secrets : nous contemplerons dans leur cause même tous les êtres existants et tous les êtres possibles. Nous deman-

[1] Psalm. XXXV.
[2] I Cor. cap XII, 12.
[3] *Ibid.*

dions la lumière, voici la lumière infinie ; nous voulions être rassasiés de voir, voici que nous sommes enivrés : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ*[1]. Odieux enivrements de la terre, vous préludez aux orgies des amours criminelles ; saint enivrement de la lumière, tu préludes à l'échange des plus pures amours. Un cœur chaste veut aimer une beauté fidèle et sans tache, et voici que le principe de toute beauté se livre éternellement à nos embrassements. Viens, dit-il à notre âme, viens, ma choisie, et notre âme s'élançant vers lui comme le fer sur l'aimant qui l'attire, notre âme s'écrie : J'ai trouvé Celui que j'aime, je le tiens, il ne s'en ira plus, tant forte est mon étreinte : *Inveni quem diligit anima mea, tenui eum nec dimittam*[2]. Nous voulions des honneurs et voici que Dieu nous fait asseoir avec lui sur son trône : *Qui vicerit dabo ei sedere mecum in throno*[3]. Nous voulions de la gloire et voici que nous sommes semblables à Dieu : *Cum apparuerit similes illi erimus*[4]. Nous voulions des jouissances et voici

[1] Psalm. xxxv.
[2] Cant. cap. III, 4.
[3] Apoc. cap. III, 21.
[4] I Joan. cap. III, 2.

que nous sommes abreuvés d'un torrent de voluptés divines : *Torrente voluptatis tuæ potabis eos* [1]. Nous sommes à Dieu, Dieu est à nous, l'unité que demandait Jésus-Christ à son Père la veille de son dernier jour est consommée : *Ut sint consummati in unum* [2]. Et maintenant je comprends tout ce qu'il y a d'amour bienveillant, libéral, pur, désintéressé, dans cette parole : Dieu a tout fait pour lui-même, car la divine bonté est jusqu'à la dernière limite du possible la fin de toutes choses : *Sic bonitas divina est finis rerum omnium.*

J'entends des murmures et des plaintes ; on me dit que tous ne sont pas appelés à jouir de ces communications intimes et parfaites de la divine bonté. J'attendrai pour répondre à ces murmures et à ces plaintes que nous soyons engagés dans les difficultés du gouvernement divin. Aujourd'hui je ne veux attrister, par les objections de notre misère et de notre ingratitude, ni vos espérances, ni votre admiration. Je dis votre admiration, Messieurs, car j'ai la confiance que je n'ai pas

[1] Psalm. XXXV.
[2] Joan. cap. XVII, 23.

parlé en vain de l'être, des perfections, de l'intelligence, de la volonté, de la vie intime de Dieu, de sa toute-puissance créatrice et des excès de sa bonté à notre égard; j'ai la confiance, que sous le voile de ma parole, indigne de si grands mystères, vous avez entrevu la seule beauté qui soit digne de captiver vos nobles âmes. Si les misérables beautés de la terre ont le fatal pouvoir de se faire aimer au point que l'on voudrait passer sa vie auprès d'elles dans une muette contemplation, que sera-ce donc de l'infinie beauté de Dieu ? Les saints l'avaient comprise, et tout leur paraissait vil en dehors de l'objet parfait qui ravissait leur esprit et leur cœur. Je ne prétends point vous élever jusqu'à la sublimité de leurs visions, ni jusqu'à la ferveur de leur amour, mais je fais appel à toute ma tendresse pour vous dire : Mes frères, mes amis, chers compagnons de mes labeurs, vous ne connaissez pas assez votre grand Dieu; efforcez-vous de le connaître afin de l'aimer davantage. Ce que j'ai dit cette année n'est rien en comparaison de ce que vous pouvez apprendre encore; je n'ai fait qu'ouvrir devant vous les portes du monde di-

vin. Entrez dans ce monde, avancez toujours, toujours, je vous promets des ravissements qui vous récompenseront outre mesure, et je vous en donne pour garant ces belles paroles de saint Denis : « Dieu élève autant que possible à sa contemplation, à sa communion, à sa ressemblance, les pieuses intelligences qui, se précipitant vers lui avec une sainte ardeur, n'ambitionnent pas, dans un mouvement de fol orgueil, plus de lumière qui ne leur en fut départi, et ne succombent pas non plus à la tentation d'un honteux relâchement ; mais qui, sans hésitation et sans inconstance, marchent vers la clarté dont Dieu les gratifie et, mesurant leur amour sur les dons célestes, suivent leur essor avec discrétion, fidélité et courage [1]. »

[1] *Noms divins*. Cap. I, n° 2.

INDEX

INDEX

DES PRINCIPALES ERREURS CONTRAIRES AUX DOGMES EXPOSÉS DANS CE VOLUME.

I

SEPTIÈME CONFÉRENCE.

1° (Voy. 1re partie : *Simplicité de Dieu.*)

Certains hérétiques des premiers siècles de l'Église, prenant à la lettre les figures dont les écrivains sacrés se servent pour peindre à l'imagination les attributs divins, en ont conclu que Dieu possède un corps comme le nôtre. On appelle cette erreur *anthropomorphisme* (ἄνθρωπος *homme* μορφή *forme*). Saint Augustin (Lib. I, *de Gen. ad. lit.*) pense que Tertullien est tombé dans cette erreur ; mais comment aurait il pu démontrer contre Hermogène que Dieu a créé la matière, s'il eût admis formellement l'*anthropomorphisme ?* Nous ne pouvons croire qu'il ait poussé l'absurdité au point de penser que Dieu soit le créateur de son propre corps. Cependant il est certain que Tertullien décrit la forme, les passions, les opérations extérieures de la divinité en des termes que l'on peut difficilement accorder avec la simplicité du premier Être. (Cf. Petau. Dogmat. Theol. *de Deo.* Lib. II, cap. 1.)

2° *Gilbert de Porrée* évêque de Poitiers (XIIe siècle), voulait qu'il y eut une distinction *réelle* entre Dieu et sa divinité, entre l'essence divine et les attributs divins. On ne devait pas, selon lui, se contenter de dire que Dieu et la divinité, l'essence divine et les attributs divins sont *formellement* distincts. Avec un entêtement plus maladroit que coupable, il insistait sur le mot *réellement* de manière à compromettre le dogme de la simplicité divine. Deux assemblées d'évêques examinèrent sa doctrine à Auxerre et à Paris (1147). Saint Bernard obtint qu'il fût condamné à Reims par un concile que présida le pape Eugène III (1148). Gilbert se soumit. Les *Porrétains* furent moins dociles que leur chef et soutinrent pendant quelque temps encore son erreur. (Cf. Petau. Dogm. Theol. *de Deo*. Lib. I, cap. 8. Lib. II, cap. 7.)

Sous une forme plus grossière, les Grecs Palamites niaient la simplicité divine. Grégoire Palama prétendait que Dieu habite une lumière éternelle distincte de son essence. (Cf. Petau. Dogm. Theol. *de Deo*. Lib. I, cap. 12.)

Le *panthéisme* sous toutes ses formes est une vaste conspiration contre la simplicité de l'être divin. Voyez ce que nous en avons dit dans la cinquième conférence (carême 1873) et dans ce volume: douzième conférence.

3° (Voy. 2me partie : *Perfections de Dieu.*)

L'évêque *Eunome*, chef de la secte arienne des *Eunomiens*, prétendait qu'on ne doit admettre aucune distinction, même rationnelle, entre les attributs de Dieu et son essence, que tous les noms dont nous nous servons pour désigner les propriétés divines ne répondent à rien et sont absolument vides de sens, que toutes les notions divines se réduisent à un seul terme : *l'inascibilité*, (ἀγεννησία), que l'esprit humain, à l'aide de ce terme, peut

connaître Dieu comme Dieu se connaît lui-même. — Eunome a été principalement réfuté par saint Basile et par saint Grégoire de Nysse. (Cf. Petau. Dogmat. Theol. *de Deo*. Lib. II, cap. 7.)

II

HUITIÈME CONFÉRENCE.

1° (Voy. 1re partie : *Science des futurs*.)

Cicéron et plusieurs philosophes de l'antiquité, dans l'intérêt de la liberté humaine qu'ils voulaient soustraire au destin, ont nié la prescience divine en ce qui concerne les futurs contingents. Ce qui est prévu par Dieu, disait le philosophe romain, doit infailliblement arriver, donc ce qui est prévu par Dieu est marqué au coin de la nécessité. Si les actes humains sont, à l'avance, l'objet de la science divine, ils ne sont plus libres ; d'où cette inévitable alternative : Si vous croyez à la prescience, supprimez la liberté ; si vous croyez à la liberté, supprimez la prescience. Une simple observation suffit pour réfuter ce sophisme. Dieu prévoit les choses futures comme elles doivent arriver, la prescience n'en change pas la nature. Si ces choses sont des actes libres, Dieu les prévoit libres ; elles ne sont pas nécessaires parce qu'elles sont prévues. Les *Marcionites* et plus tard les *Sociniens* ont renouvelé l'erreur des anciens.

2° (Voy. 2me partie : *Les idées en Dieu*.)

D'après le témoignage d'Aristote, Platon considérait les *idées* comme des archétypes éternels préexistant à la création de l'univers, et il professait la substantialité de ces mêmes archétypes comme formes séparées. Les *idées* sont en effet les archetypes éternels des choses ; Aristote ne repousse pas sur ce point la doctrine de Platon, mais il se sépare de lui sur cette affirmation : que les *idées*

subsistent de soi et non dans l'intelligence. *Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, secundùm quod ponebat eas per se existentes et non in intellectu.* (Summ. Theol. I p. quæst. 15, a. 1, ad. 1.)

Quelques critiques platoniciens ont prétendu qu'Aristote ne comprenait pas la doctrine de Platon ; d'autres qu'il la comprenait, mais qu'il la travestissait par envie. Nous avons peine à admettre cette double accusation. Non-seulement Aristote avait lu les ouvrages de Platon, mais pendant vingt ans il avait entendu les explications de son maître. La pénétration de son esprit n'a pu être en défaut sur un point que les critiques modernes se vantent de comprendre avec tant de facilité. D'autre part, Aristote parle de Platon avec le plus grand respect et déclare qu'il ne s'éloigne de ses idées que parce que la vérité doit être préférée à l'amitié, ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φιλοῖν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν (Ethique). Ce n'est pas là le langage d'un critique envieux.

Saint Justin et Tertullien ont interprété Platon dans le même sens qu'Aristote. Saint Augustin, dans son livre, des *Rétractations*, innocente le grand philosophe : *Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit.* (Retract. lib. cap. 3.)

Quelle que soit l'opinion des critiques, il est certain que la doctrine de l'*exemplarisme platonicien* n'a point été contredite par Aristote dans sa partie saine : à savoir que les idées des choses sont éternellement dans l'intelligence divine, mais seulement sur ce point erroné que les idées subsistent en elles-mêmes et sont des formes séparées de l'essence divine. (Cf. Liberatore. *Théorie de la connaissance intellectuelle* d'après saint Thomas. Ch. 8 de l'*exemplarisme divin.*)

III

NEUVIÈME CONFÉRENCE.

1° (Voy. 1re partie : *Liberté de Dieu.*)

D'après ce passage de Sénèque (Lib. *de Provident.*, cap. 5.) — « Jupiter lui-même, formateur et gouverneur de l'univers, a écrit les destinées mais il les suit ; il a commandé une fois et il ne fait plus qu'obéir ; » — il semblerait que les stoïciens entendaient par le *Destin*, le plan de gouvernement formé par Dieu ; mais un savant académicien a prouvé, dans un mémoire sur la philosophie ancienne, que les stoïciens admettaient l'existence d'une cause dont Dieu n'est pas le maître et qui l'entraine lui-même dans ses révolutions. Cette cause, c'est le Destin, sous la dictée duquel Dieu écrit les lois. En les écrivant, il obéit plutôt qu'il ne commande, car la fatalité assujettit les dieux aussi bien que les hommes. Si Dieu est le formateur du monde, il n'a pas été maître de le faire autrement qu'il n'est. (Cf. Mém. de l'Académie des inscriptions. Tom. LVII, in-12, p. 206.)

2° (Voy. *Toute-puissance de Dieu.*)

Tous les hérétiques qui ont admis plusieurs principes des choses, *Cerdon*, *Marcion*, *Manès*, ont restreint la puissance de Dieu. *Manès* (240) enseignait l'existence de deux principes actifs, créateurs et formateurs du monde ; l'un bon et auteur du bien, l'autre mauvais et auteur du mal. La matière est l'œuvre du mauvais principe. Il ne faut pas confondre le *dualisme* de Manès avec celui que nous réfutons dans notre douzième conférence. Le *dualisme* de Platon et d'Aristote suppose deux principes coéternels ; mais un seul est actif, l'autre est purement passif et réceptif ; au contraire, les deux principes de Manès sont actifs et tout-puissants dans leur ligne res

pective d'opérations. Le *dualisme* manichéen est un véritable *dithéisme*.

Manès n'est point l'auteur de sa doctrine, il l'a empruntée à l'Orient. Il était Persan d'origine et mage de profession. Converti dans l'âge mûr, il lut l'Écriture et entreprit de concilier ensemble le *magisme* et le *christianisme*. Il ne dit point d'où viennent ses deux principes ; Zoroastre attribuait leur création au temps sans bornes.

3° Selon *Abélard* « Dieu ne peut faire que ce qui convient à sa perfection, et il ne peut pas s'empêcher de le faire ; il ne peut donc faire que ce qu'il a réellement fait. » (Lib. III, cap. 3. Introd. theolog.). Cette doctrine, que Petau appelle *frivole* et *ridicule*, supprime d'un seul coup tous les possibles. Non-seulement elle restreint la toute-puissance de Dieu, mais elle attente à sa liberté.

Guillaume de Paris soutient à peu près la même erreur. Selon lui, Dieu ne peut pas créer plusieurs mondes, non par défaut de puissance, mais parce qu'il ne peut y avoir qu'un seul monde. On cherche en vain les preuves de cette étrange opinion. (Cf. Pétau. Dogmat. theolog. *De Deo deique proprietatibus*. Lib. V, cap. 5 et 6.)

IV

DIXIÈME CONFÉRENCE.

1° (Voyez 1re partie.)

Nous avons résumé tout le mystère de la vie divine dans cette formule de saint Jean : *Tres sunt... et hi tres unum sunt.*

Les *Noétiens*, les *Praxéens* ou *Patripassiens* et un peu plus tard les *Sabelliens* nièrent la première partie de cette formule : *Tres sunt* : Ils sont *trois*.

Sabellius dogmatisait en 260. Il enseignait qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne, le Père ; que le Fils et le Saint-Esprit sont des attributs, des émanations, des opérations de la divinité et non des personnes subsistantes. Le Verbe est la sagesse divine, mais il est en Dieu comme la sagesse humaine est dans l'homme; l'Esprit-Saint est l'amour divin, mais il est en Dieu comme l'amour humain est dans l'homme. Dieu est comme la substance du soleil, le Fils en est la lumière, le Saint-Esprit la chaleur. Les Sabelliens n'employaient point cette comparaison à la manière des docteurs orthodoxes, pour eux elle était adéquate. C'était le Père qui, sous la forme de la lumière, s'unissait à la nature humaine pour opérer la rédemption du genre humain ; c'était lui encore qui, sous la forme de la chaleur, se communiquait aux apôtres.

Si la nature humaine, à laquelle s'unissait le rayon divin, subsistait en elle-même, il s'ensuit que Jésus-Christ n'est ni Dieu, ni Fils de Dieu. Si le rayon divin s'est réellement incarné, il s'ensuit que c'est Dieu le Père qui a souffert pour nous, et ainsi le *Sabellianisme* tourne au *Patripassianisme*. (Cf. Pétau. Dogmat. theolog. *De Trinitate*. Lib. I, cap 6 -Bergier *Dictionnaire de théologie. Noétiens*, *Praxéens*, *Patripassiens, Sabelliens*).

2° (Voy. 2e partie : *Personne du Fils.*)

Arius fut un des plus terribles ennemis du dogme de la Trinité. Tout le monde sait quels dangers son hérésie fit courir à l'Église. Il commença à dogmatiser en 319. Sous prétexte de relever une explication du mystère de la Trinité donnée en synode par son évêque, Alexandre, patriarche d'Alexandrie, il soutint que le Fils de Dieu n'était nullement consubstantiel à son Père; que le Verbe divin était une créature tirée du néant, dont Dieu s'était servi pour créer le monde. Par conséquent, Jésus-

Christ n'était appelé Dieu que d'une manière impropre. Condamné à Alexandrie par deux conciles, Arius se retira en Palestine, d'où il se mit à agiter l'épiscopat par des lettres dans lesquelles il déguisa sa doctrine et travestit celle du patriarche Alexandre. Celui-ci s'expliqua près des partisans du novateur et la dispute s'échauffa de part et d'autre. Pour l'apaiser, Constantin réunit à Nicée (325) le premier concile général, qui anathématisa l'hérésiarque et son erreur, et proclama la doctrine catholique dans un symbole illustre, que l'Eglise a inséré dans sa liturgie.

Arius refusa de se soumettre et fut intrépidement combattu par le successeur du patriarche Alexandre, saint Athanase, qui ne craignit pas d'encourir, par son indomptable fermeté, la disgrâce de Constantin. Arius mourut honteusement, l'an 336. Constantin le suivit de près (337). L'arianisme eut des fortunes diverses, selon qu'il fut favorisé ou combattu par les empereurs. Plusieurs fois, il parvint à surprendre des conciles entiers par des confessions de foi vagues et subtiles ; mais toujours, après explication, la foi de Nicée triompha. C'est grâce à la complicité des empereurs que cette hérésie jeta de si profondes racines dans tout l'Orient. Les Goths, les Bourguignons et les Vandales voulurent l'établir dans la Gaule et dans l'Afrique. Les Visigoths la portèrent en Espagne, où elle s'éteignit en 660, par la conversion des rois.

Les ariens furent promptement divisés en *ariens purs* et en *semi-ariens*. Ces derniers acceptaient les expressions dont s'était servi le concile de Nicée pour qualifier le Fils de Dieu : *Dieu de Dieu, lumière de lumière, engendré avant tous les siècles*, mais au mot ὁμοούσιος qui signifie *consubstantiel* ils substituaient le mot ὁμοιούσιος qui signifie semblable en substance, entendant par là que la substance du Verbe était *semblable* mais non pas

égale à celle du Père. On ne saurait dire tout ce qu'ils employèrent de duplicité, de fourberie, et même de violence pour faire triompher cette altération dans laquelle se cachait tout le venin de leur erreur. Aussi l'Eglise eut-elle soin de maintenir avec énergie l'ὁμοούσιος (*consubstantiel*) du concile de Nicée.

L'arianisme reparut avec le protestantisme. C'est l'erreur des *Sociniens*. (Cf. Petau. Dogmat. Theol. *de Trinitate* Lib. I, à cap. 7 ad 13. — Bergier. *Dictionnaire de Théologie. Arianisme.*)

3° (Voy. 1re partie: *Divinité du Saint-Esprit.* 2me partie: *La personne du Saint-Esprit.*)

Les *Ariens* ne s'étaient pas prononcés ouvertement sur la personne du Saint-Esprit. *Macédonius*, évêque arien de Constantinople (432), irrité et contre les ariens et contre les catholiques qui l'avaient déposé à cause de ses violences, soutint, malgré les premiers, la divinité du Verbe, contre les seconds, la création du Saint-Esprit. Selon lui le Saint-Esprit n'est pas une personne divine, c'est une créature plus parfaite que les autres.

Les *Macédoniens* furent appelés par les Grecs *Pneumatomaques* ou ennemis de l'Esprit, et *Marathoniens* à cause de Marathone, évêque de Nicomédie, un des principaux partisans de Macédonius.

Saint Athanase et saint Basile ont écrit contre les Macédoniens, qui furent condamnés par le IIme concile général de Constantinople.

Il est bon de remarquer que les Macédoniens considéraient le Saint-Esprit comme un être réel et subsistant, semblable aux anges et d'une nature supérieure à la leur, quoique fort inférieure à celle de Dieu. Il ne faut donc pas les confondre avec les Photiniens, qui n'admettaient pas que le Saint-Esprit fût une personne. (Cf. Pétau,

Dogmat, Theol. *de Trinit.* Lib. I, cap. 14 et 15. — Bergier. *Dictionnaire de Théologie. Macédoniens.*)

4° (Voy. 2me partie : *Procession du Saint-Esprit.*)

Photius (866), parvenu par ses intrigues au siége patriarcal de Constantinople, voulut se venger de l'Église romaine, qui le répudiait, en l'accusant d'hérésie au sujet de l'addition *filioque* faite au symbole par les Latins. Cette addition était conforme à la croyance universelle de l'Église ; mais *Photius* tortura les paroles de l'Écriture, falsifia les textes des saints Pères pour prouver qu'il était faux que le Saint-Esprit procédât du Fils comme il procède du Père. Son erreur est devenue sinon la cause principale, du moins un des principaux prétextes du schisme des Grecs. Elle a été examinée, discutée, désavouée, chaque fois qu'il s'est agi de la réunion de l'Église grecque avec l'Église latine ; au quatrième concile de Latran (1215), au deuxième concile de Lyon (1274), au concile de Florence (1459). Mais, avec une mauvaise foi insigne, les évêques grecs rétractèrent constamment leurs solennelles rétractations et retournèrent dans leur erreur. Ils y persistent encore. Cf. Petau. Dogmat. Theol. *de Trinit.* Lib. VII, cap. 15 et seq. — Bergier *Dictionnaire de Théologie. Saint-Esprit.*)

5° (Voy. 3me partie : *De la merveilleuse unité des processions divines.*)

Les saints Pères ont appelé l'existence intime des trois personnes l'une dans l'autre, malgré leur distinction (περίχωρησις et ὑπαρξις : *circumincession, inexistence*). Il est impossible de ne pas admettre ce mystère si l'on veut conserver l'unité de la nature divine. *Le Clerc*, socinien déguisé, prétend dans son *Histoire ecclésiastique* prolog. sect. 3, c. 1 § 11) que les termes dont se servent

les saints Pères expriment des erreurs tout en voulant proscrire l'hérésie. Ce mot de *circumincession*, en particulier, offense son orthodoxie; il ne peut signifier selon lui que *la conscience mutuelle* des trois personnes. — Qu'est-ce que cela veut dire ? — Le Clerc ne veut pas du mot de *personne* en Dieu. Admettre trois *personnes* c'est, selon lui, admettre trois existences individuelles; trois Dieux. On confirme l'erreur en disant que ces trois personnes sont *égales* entre elles, rien n'étant égal à soi-même, l'identité de nature excluant toute comparaison. Mais alors comment la *conscience* est-elle *mutuelle*, puisque la mutualité suppose plusieurs termes ? La *conscience*, sentiment personnel, incommunicable d'un individu à un autre, ne peut pas être *mutuelle* entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, si ce ne sont pas trois personnes, et si ces trois personnes ne subsistent pas en identité de nature. (Cf. Bergier. *Dictionnaire de Théologie. Trinité.* 60.)

V

ONZIÈME CONFÉRENCE.

(Voy. 1re partie : *Connaissance et démonstration du mystère de la Trinité.*)

Claudien Mamert, prêtre de l'église de Vienne (Ve siècle), enseigna que le mystère de la Trinité pouvait être découvert et démontré par la seule lumière de la raison, et que Platon s'était élevé réellement jusqu'à lui par la force de son génie. « Platon, dit-il, par ses louables « efforts, son admirable génie, son inimitable langage, a « cherché, trouvé, mis en lumière le mystère d'un seul « Dieu en trois personnes.... Non-seulement il a en- « seigné ; mais il a prouvé d'une manière convaincante « qu'il fallait croire la Trinité indivisible. *Plato unum*

« *Deum et tres in divinitate personas, laudabili ausu, mi-*
« *rabili ingenio, inimitabili elogio quæsivit, invenit, pro-*
« *didit;.... et indivisam Trinitatem non solum ità credi*
« *oportere docuit, sed convicit.* » (*De statu anim.* Lib. II, cap. 7.)

Pierre Abélard (XIIIe siècle) se flattait de pouvoir prouver par des arguments philosophiques les plus hauts mystères de la foi. (Cf. saint Bernard, *Epist.* 190.)

Raymond Lulle dans son livre de *articulis fidei*, et dans celui où il traite du genre de démonstration qu'il appelle *à pari*, prétend pouvoir prouver si clairement le mystère de la vie divine qu'il est impossible à un païen ou à un mahométan de résister à sa démonstration. Richard de Saint-Victor (*de Trinit.* Lib. III, cap. 5 et Lib. IX, cap. 1) et Henri de Gand (*Quodlib.* VIII, quæst. 18) paraissent avoir partagé cette erreur.

De nos jours, plusieurs théologiens allemands ont exagéré la puissance de la raison par rapport aux mystères. Dans un bref adressé à l'archevêque de Munich sur les erreurs du *docteur Frohschammer*, Pie IX écrit ces remarquables paroles : « L'auteur enseigne d'abord que « la philosophie, si l'on s'en forme une idée exacte, « peut non-seulement avoir la perception et l'intelli- « gence de ceux des dogmes chrétiens qui sont com- « muns à la foi et à la raison naturelle (en tant qu'objet « de la perception), mais encore de ceux qui constituent « surtout et proprement la religion et la foi chrétienne, « soutenant que la fin surnaturelle de l'homme elle- « même et tout ce qui se rattache à cette fin, et jusqu'au « mystère sacré de l'incarnation du Seigneur, sont du « domaine de la raison humaine et de la philosophie; « et que la raison, la connaissance de ces dogmes lui « étant une fois donnée, peut, par ses propres prin- « cipes, s'élever jusqu'à eux scientifiquement. Bien « que l'auteur établisse quelque distinction entre ces

« deux catégories de dogmes, et qu'il ne soumette à la « raison ceux de la dernière qu'en vertu d'un droit « inférieur, il enseigne clairement et ouvertement qu'ils « sont, comme les autres, du nombre de ceux qui « constituent la vraie et propre matière de la science « ou de la philosophie. De cette doctrine de l'auteur on « peut et on doit conclure d'une façon absolue que, « même en ce qui touche les mystères les plus cachés « de la sagesse et de la bonté divines, et, qui plus est, « les mystères de la libre volonté de Dieu, pourvu que « la révélation soit posée comme objet de la connais- « sance, la raison peut par elle-même, non pas en vertu « du principe de l'autorité divine, mais par ses prin- « cipes et ses forces naturelles, parvenir à la science ou « à la certitude. Il n'est personne, pour peu que les élé- « ments de la doctrine chrétienne lui soient familiers, « qui ne reconnaisse immédiatement combien cette doc- « trine est fausse et erronée.

. . . . . .

« C'est un sentiment tout à fait contraire à la doc- « trine de l'Eglise catholique que celui du susdit « Frohschammer, lorsqu'il ne craint pas d'affirmer que « tous les dogmes de la religion chrétienne indis- « tinctement sont l'objet de la science naturelle ou de la « philosophie, et que la raison humaine, moyennant « une instruction purement historique, et pourvu que « ces dogmes lui aient été proposés comme objet de « connaissance, peut, par ses seules forces naturelles et « et en vertu de son principe propre, s'élever à une « véritable science de tous les dogmes, même les plus « mystérieux. »

Le dernier concile général du Vatican a fait pour jamais justice des prétentions de la raison dans sa constitution dogmatique *de fide catholica* (cap. IV, *de fide et ratione*). « Outre les choses que peut atteindre la raison,

« dit-il, des mystères, cachés en Dieu, sont proposés à « notre croyance, mystères que nous ne pourrions « jamais connaître s'ils n'étaient divinement révélés. « *Præter ea ad quæ naturalis ratio pertingere potest, cre-* « *denda nobis proponuntur mysteria, in Deo abscondita,* « *quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt.* » Et dans son premier canon *de ratione et fide*, il dit anathème à ceux qui prétendent qu'il n'y a dans la révélation aucun mystère vrai et proprement dit, et que tous les dogmes de la foi peuvent devenir intelligibles et démontrables à l'aide de principes naturels dont se sert la raison cultivée. « *Si quis dixerit, in revelatione divina,* « *nulla vera ac proprie dicta mysteria contineri, sed uni-* « *versa fidei dogmatica per rationem rite excultam e natu-* « *ralibus principiis intelligi et demonstrari anathema* « *sit.* »

Y a-t-il rien de plus *caché en Dieu* que le mystère de sa propre vie ? S'il y a un mystère *vrai et proprement dit*, n'est-ce pas celui des processions divines ? Après ces solennelles déclarations de l'Église, il me semble que *M. Auguste Nicolas* ne peut plus laisser subsister dans ses *Études philosophiques sur le christianisme* (2e partie, chap. IX) les paroles qui suivent sans les expliquer : « Nous ne craignons pas de l'avancer : quelque mysté- « rieuse que soit cette doctrine (celle de la Trinité), « c'est la seule qui puisse permettre à la raison de se « faire une idée conséquente et logique de Dieu. Sans « elle, la philosophie n'a pas le droit de prononcer ce « grand nom ; car, ou bien il n'est qu'un préjugé dont « elle ne se rend nul compte, ou bien, si elle le presse, « il dégénère en absurdité, puisqu'elle ne peut refuser « à Dieu ce qui fait l'existence même d'un être : des « rapports ; et qu'elle ne peut trouver de termes à ces « rapports qu'en lui-même. — Cela nous paraît telle « ment fort, nous oserons le dire, que, n'aurait-on

« jamais reçu la notion du mystère de la Trinité, il « suffirait d'avoir l'idée véritable de Dieu pour arriver, « de déduction en déduction, à la découverte de ce « mystère, tant cette idée de Dieu le contient néces- « sairement. »

VI

DOUZIÈME CONFÉRENCE.

1° (Voy. 1re partie : *Dualisme.*)

Avant *Platon* et *Aristote*, le *dualisme* avait été profess en Grèce par *Thalès*, qui enseignait que l'eau était l'élément primordial d'où sortaient tous les corps et qu'un esprit infini en agitait les parties, les arrangeait et leur faisait prendre toutes les formes sous lesquelles elle se métamorphosait.

Pythagore, qui avait voyagé comme Thalès en Égypte, en Perse, en Chaldée et chez les Indiens, admettait d'un côté une intelligence suprême, d'un autre côté une force motrice sans intelligence et une matière sans mouvement et sans forme. L'ordre de l'univers était produit par l'intelligence agissant sur la force aveugle d'après la science des nombres.

Platon et *Aristote* simplifièrent la théorie de leurs devanciers en réduisant la matière à l'état de pure puissance. Voici comment s'exprime M. Amédée de Margerie sur la manière dont ces deux philosophes entendaient le dualisme. « Il y a entre eux cette diffé- « rence que le Dieu d'Aristote est le principe de l'ordre « du monde sans savoir qu'il l'est, au lieu que le Dieu « de Platon est véritablement une Providence, dans le « sens spiritualiste et presque chrétien du mot. »

« Enfermé dans sa pensée solitaire, le Dieu d'Aristote

« ne s'abaisse pas à connaître le monde et n'entre d'au-
« cune façon en rapport avec lui. Il n'agit point sur lui
« par voie d'initiation personnelle et à la façon des
« causes efficientes, mais par sa présence et à titre de
« cause finale, par une attraction morale qu'Aristote
« appelle l'attrait du désirable et de l'intelligible. C'est
« le monde, c'est la matière qui, spontanément, par un
« instinct et un ressort naturel, par une tendance innée
« au bien, gravite vers Dieu et s'organise par rapport à
« lui ; — doctrine qui s'entendrait encore si Aristote la
« restreignait à l'ordre moral, au mouvement des âmes
« vers le bien qu'elles peuvent aimer parce qu'elles
« peuvent le connaître, mais doctrine absolument inir-
« telligible lorsqu'elle prétend expliquer l'organisation
« du monde matériel, c'est-à-dire d'une collection
« d'êtres incapables de pensée et d'amour, incapables
« par conséquent de ressentir l'attrait du désirable et de
« l'intelligible. »

« Platon, au contraire, est, sur cette question des rap-
« ports de Dieu et du monde, aussi près de la vérité
« qu'on peut l'être quand on ignore le mot total et uni-
« que de l'énigme. *Dieu*, dit-il, dans le passage du
« Timée dont j'ai déjà cité les premiers mots, — *Dieu,*
« *voulant que tout fût bon et qu'il n'y eût rien de mau-*
« *vais autant que cela est possible*; *en outre, voyant que*
« *toutes les choses visibles n'étaient pas en repos, mais*
« *s'agitaient d'un mouvement confus et désordonné, les prit*
« *du sein du désordre et les soumit à l'ordre*, *pensant que*
« *cela était préférable.* — Voilà le dogme de la Provi-
« dence nettement affirmé, et le motif souverainement
« libre et désintéressé de l'action divine clairement
« aperçu. Ce n'est pas tout, et Platon s'approche encore
« plus de la solution complète du problème. Véritable-
« ment, la matière l'embarrasse ; il pressent que le pré-
« tendu concours qu'elle apporte à Dieu est en réalité

« une atteinte à la puissance et à la souveraineté di-
« vines ; il entrevoit que son existence indépendante et
« nécessaire est en contradiction avec l'esprit d'unité
« qui règne dans son système comme dans toute grande
« métaphysique. Il voudrait bien se passer de la ma-
« tière ; il l'exténue, il la réduit à presque rien, il en
« parle en termes dédaigneux ; il l'appelle *un pur récep-*
« *tacle, un genre informe, insaisissable, difficile à conce-*
« *voir et à définir, presque un non-être.* Mais il s'arrête en
« si beau chemin et admet que ce non-être existe. Il
« laisse ainsi en dehors de Dieu un principe indépen-
« dant qui limite son être et défie sa puissance. Il laisse
« également hors de lui le monde des âmes ; en effet, la
« création étant écartée, ces substances immatérielles et
« simples ne peuvent être conçues que de deux manières;
« ou comme des portions de l'essence divine, ce qui est
« le panthéisme, ou comme des forces indépendantes de
« Dieu, possédant, sans les avoir reçues, leur facultés
« essentielles, ne tenant de Dieu ni leur être, ni leur
« organisation, ni par conséquent leur destinée, ne lui
« devant rien, n'ayant ni lois à recevoir de lui, ni
« comptes à lui rendre, conséquences extrêmes que re-
« pousse la haute moralité du Platonisme, mais que la
« logique impose à la métaphysique. Aussi Platon est
« en marche vers l'idée d'un Dieu créateur; son esprit la
« cherche, ses principes l'invoquent; ses grands dogmes
« s'y ajustent, et s'y ajustent si bien que le Platonisme
« n'est devenu complet qu'en l'acceptant de la main du
« Christianisme; bien des fois on croit qu'il y touche, que
« la distinction, si profondément marquée dans son sys-
« tème, entre le temps mobile et l'éternité permanente,
« entre ce qui devient et ce qui est, entre l'écoulement
« des choses et l'immutabilité divine va l'y conduire; et
« cependant il s'arrête si près du terme, et n'arrive point
« à ce complément nécessaire de sa belle théorie des

« idées de la Providence. » (*Théodicée*. Tom. II. chapitre II).

Il nous semble que M. de Margerie fait la partie trop belle à Platon contre Aristote. Nous n'aimons point ce parti pris des modernes de rabaisser le disciple au profit du maître. Le Dieu d'Aristote n'est point si étranger au monde qu'on affecte de le dire. *Dieu*, selon ce grand philosophe, est à l'univers ce qu'est le *pilote au navire, le général à l'armée, le coryphée au chœur*, il est *père, conservateur* et *gouverneur* de tous les êtres. Voyez la belle citation que nous avons faite du livre *du Monde* dans notre troisième conférence (*Affirmation de l'existence de Dieu*).

Notez que Platon et Aristote admettent entre Dieu et le monde des intermédiaires, génies ou démons, esprits subalternes et créés, multiplicité immense qui dérive nécessairement de l'unité, ce qui rend tout à fait incompréhensible, dans des intelligences aussi grandes et aussi élevées que celles d'Aristote et de Platon, l'erreur des deux principes ; car toute la difficulté de la création consistant dans le passage de l'infini au fini, de l'un au multiple, du simple au composé, on ne voit pas pourquoi Dieu ayant pu passer de lui-même à d'autres êtres, en créant le multiple intelligent, serait frappé d'impuissance par rapport au multiple inintelligent.

2° (Voy. *Ibid. Panthéisme.*)

La forme la plus naïve du panthéisme est celle qui nous représente le monde comme un vaste animal dont Dieu est l'âme. Dieu, pour être complet, ne peut pas plus se passer du monde que le monde ne peut se passer de lui. L'animal-monde est éternel, rien n'est créé en lui que les mouvements, évolutions et modifications qui se succèdent.

La forme la plus subtile du panthéisme est celle qui place au sommet des choses l'*Un* contemplé dans l'extase

alexandrine, l'*Un* qui ne pense pas parce qu'il est au-dessus de la pensée, l'*Un* qui n'est pas parce qu'il est au-dessus de l'être, terme abstrait et vide, Dieu-néant, d'où l'on descend aux réalités multiples et contradictoires du monde par des évolutions incompréhensibles.

Toutes les formes du panthéisme sont prises entre ces deux extrêmes, depuis le panthéisme grossièrement matérialiste des stoïciens jusqu'au panthéisme follement idéaliste de Hégel ; et la substance unique de *Spinoza*, substance infinie dont tout ce qui est est *attribut* et *mode*, et le *moi absolu et créateur* de *Fichte*, et l'absolu *à deux faces* de *Schelling*, l'absolu *nature et esprit*, l'absolu *qui se réalise dans le monde*, l'absolu *qui sommeille dans la plante, rêve dans l'animal et se réveille dans l'homme*, l'absolu *dont l'histoire dans son ensemble est une manifestation continue et successive*.

Hégel n'a rien innové; il est arrivé par un mouvement fatal à la doctrine insensée de Plotin ; il a refusé l'être à l'unité suprême, à l'absolu, à Dieu. Avec cette différence pourtant, comme le remarque M. A. de Margerie que « dans la pensée de Plotin l'*Un* n'est pas parce qu'il « est au-dessus de l'être, dans la pensée de Hégel, « l'*absolu* est le *non-être* parce qu'il est au-dessous de la « réalité. » Ajoutons que Hégel est descendu plus bas encore que Plotin, parce qu'il s'est efforcé de détruire le fondement même de toute opération logique en posant en principe l'identité des contradictoires afin d'obtenir ce *pur-devenir*, cet *être-néant* qu'il place à l'origine des choses. Pour éviter le dogme de la création, les écoles allemandes en sont arrivées à des monstruosités comme celle-ci : « Le néant a autant de droit à l'existence que « l'être lui-même. Le néant est une catégorie plus riche « que l'être. »

L'esprit humain ne pouvait rester dans cette intolérable position ; après s'être traînées péniblement à la

remorque de l'hégélialisme, nos écoles françaises aussi bien que les écoles allemandes sont retournées au matérialisme athée. (Voy. 5me conférence : *Personnalité de Dieu*, 2e partie, et 6me conférence : *Idole contemporaine.*)

3° (Voy. *Ibid.*, vers la fin.)

Nous définissons l'acte créateur *un acte pur de la volonté divine décrétant librement l'existence de toute chose*, voici comment M. Cousin s'exprime sur ce sujet: « Dieu « crée, dit-il, en vertu de sa puissance créatrice ; il tire « le monde, non du néant, qui n'est pas, mais de lui, qui « est l'existence absolue. Son caractère éminent étant « une force créatrice absolue qui ne peut pas ne pas « passer à l'acte, il suit, non que la création est possible, « mais qu'elle est nécessaire ; il suit que Dieu créant « sans cesse et infiniment, la création est inépuisable « et se maintient constamment. Il y a plus : Dieu crée « avec lui-même ; donc il crée avec tous les caractères « que nous lui avons reconnus et qui passent nécessaire- « ment dans ses créations. Dieu est dans l'univers, « comme la cause est dans son effet; comme nous-mêmes, « causes faibles et bornées, nous sommes, en tant que « causes, dans les effets faibles et bornés que nous pro- « duisons : et si Dieu est pour nous l'unité de l'être, de « l'intelligence et de la puissance, avec la variété qui « lui est inhérente, et avec le rapport tout aussi éternel « et tout aussi nécessaire que les deux termes qu'il unit, « il suit que tous ces caractères sont dans le monde et « dans l'existence visible. Donc la création n'est pas un « mal, elle est un bien ; et ainsi nous la représentent, « en effet, les saintes Écritures : Il vit que cela était « bien. Pourquoi ? Parce que cela lui était plus ou moins « conforme. »

Non-seulement il y a dans ce morceau de philosophie une négation de la liberté divine, mais, si je ne me trompe, on y respire une odeur de panthéisme.

UNIVERSITAS
O. M. I.
OTTAWIENSIS

TABLE

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

SEPTIÈME CONFÉRENCE.

L'ÊTRE DIVIN.

Après avoir prouvé l'existence de Dieu, quatre questions se présentent : — Quelle est sa nature ? Quelles sont ses opérations ? Quelle est sa vie intime ? Quel est l'acte mystérieux par lequel il produit hors de lui tous les êtres ? Ces questions sont traitées successivement. — Objet de la présente conférence répondre à cette question : Qu'est-ce que l'Être divin ? 1° Parfaite simplicité. 2° Plénitude infinie. — I. Impossibilité de définir l'Être divin, parce qu'il n'est aucune intelligence qui le comprenne. On arrive à la connaissance imparfaite de sa nature par les mêmes voies qui nous ont conduits à l'affirmation certaine de son existence. Application de ces deux principes : Affirmer de Dieu jusqu'à l'éminence tout ce qu'il y a d'être dans les créatures ; nier de Dieu toute imperfection et toute limite de l'être... La négation plus sûre que l'affirmation. — Comment les créatures sont, comment Dieu est. — Comment les créatures sont composées, comment il faut écar-

ter de Dieu toute composition, savoir : 1° Composition de corps, Dieu est pur esprit (on explique à ce sujet le langage de l'Écriture). 2° Composition de puissance et d'acte, Dieu est un acte pur. 3° Composition d'essence et d'existence, Dieu est son essence et son existence. — La simplicité de l'Être divin ne le réduit pas à l'état de monade insaisissable. — *Dieu est appelé simple parce qu'il est tout ce qu'il a.* Il s'agit donc de savoir ce que Dieu a pour répondre complétement à cette question : Qu'est-ce que l'Être divin? C'est-à-dire il s'agit de savoir quelle est la plénitude divine. — II. Comment la plénitude d'un être est sa perfection.— Pourquoi Dieu est-il parfait? — Rapide description de la perfection des êtres. Cette perfection doit être en Dieu à son point suprême. — Non-seulement Dieu possède la plénitude de la perfection; mais il est la perfection de toute perfection, la bonté de toute bonté, la beauté de toute beauté, la béatitude de toute béatitude. — Perfection de Dieu en regard de ces quatre grands multiples : l'espace, le mouvement, le temps, le nombre. — Immensité, immutabilité, éternité, infinité de Dieu. — Dieu est donc la plénitude infinie dans la parfaite simplicité. La plénitude ne nuit pas à la simplicité parce que Dieu est l'unité même. — Quel nom il faut donner à Dieu. — Négations respectueuses expliquant l'impuissance et corrigeant la témérité de nos affirmations. 1

HUITIÈME CONFÉRENCE.

L'INTELLIGENCE DIVINE.

L'Être divin opère au dedans de lui-même. La première opération qu'il faut considérer c'est l'opération intellectuelle. Dieu est intelligent. La science étant le fruit de

l'intelligence, puisque nous voulons connaître l'intelligence de Dieu il faut étudier sa science : 1° Dans son objet, 2° dans les propriétés caractéristiques qui l'élèvent au-dessus de toute science et lui assurent la suprême perfection. — I. Définition de la science. C'est la connaissance des choses dans leurs causes. Application de cette définition à Dieu cause suprême, d'où cette formule abrégée de la science divine : *Dieu se connaît, en se connaissant, il sait tout.* — 1° Comparaison de la connaissance de l'homme avec la connaissance que Dieu a de lui-même. La connaissance que Dieu a de lui-même va jusqu'à la totale compréhension de lui-même. — 2° Par cela même qu'il se connaît et se comprend, Dieu connaît et comprend en lui-même toutes choses, parce qu'il est à l'égard de toutes choses cause universelle et totale. — Impossibilité d'un autre moyen de connaissance pour Dieu que lui-même. — Définition et explication de l'extension de la science divine. — Les choses grandes et les choses viles, les choses manifestées et les choses cachées, le bien et le mal, le passé, le présent, l'avenir, les possibles. — Science de Dieu, menace effroyable pour les pécheurs ; science de Dieu, consolation du juste.—II. Quatre propriétés caractéristiques de la science divine : —1° Son incommunicable nature. — 2° Parfaite unité de sa plénitude. — 3° Son immuable vérité (Dieu vérité dans l'être, le connaître et le dire.) — 4° Son universelle efficacité. Les idées en Dieu premier principe de ses œuvres. — Comment il faut s'approcher de la science divine pour être illuminé . . 43

NEUVIÈME CONFÉRENCE.

LA VOLONTÉ DIVINE.

Après avoir étudié l'intelligence de Dieu il faut étudier sa volonté, car la volonté suit l'intelligence. — La volonté

n'est point en Dieu ce qu'elle est dans les créatures; comme Dieu est son intelligence et sa science il est sa volonté et son vouloir. — Comme dans la précédente conférence, on s'applique moins à étudier ici la volonté elle-même que son acte. — Lorsque l'on considère le mode d'action de la volonté divine, on l'appelle libre et toute-puissante; lorsque l'on considère ce qu'elle veut, on l'appelle très-sainte. Expliquer 1° *la liberté* et la *toute-puissance,* 2° *la sainteté* de la volonté divine; tel est l'objet de la présente conférence. — Hommage rendu à saint Thomas d'Aquin à propos du sixième centenaire de sa mort. — I. Explication de la liberté. Comment l'homme est libre. Comment il est soumis à la nécessité. — Nécessité en Dieu. Comment Dieu n'est libre que dans l'acte de sa volonté vis-à-vis des créatures. — 1° La foi enseigne cette liberté. — 2° Nos actes religieux la proclament. — 3° La perfection de Dieu l'exige. — Objections tirées 1° de l'alternative du bien et du mal, 2° de l'éternité, de l'immutabilité de Dieu, 3° de la nécessité de l'être de Dieu communiquée à tous ses actes. — Toute-puissance de la volonté divine. Nécessité de cette toute-puissance. Son extension. — II. Qu'est-ce que Dieu veut, c'est-à-dire quel est l'objet de sa volonté? — Dieu veut le bien; il le veut avec amour. — Par quelles phases passe l'amour dans le cœur humain. — Impossibilité de comparer l'amour divin à l'amour humain. Sublimité de l'amour divin. — Objection tirée de la présence du mal dans le monde. Que l'attitude de Dieu devant le mal prouve qu'il veut le bien de toute la force de sa très-sainte volonté. *Justice* et *miséricorde.* — Conclusion pratique : Aimer l'amour, redouter la justice, se jeter dans les bras de la miséricorde, se soumettre en toutes choses à l'adorable volonté de Dieu. . . . 89

DIXIÈME CONFÉRENCE.

LES PROCESSIONS DIVINES.

Dieu est vivant. — Preuves de sa vie. — Les opérations d'intelligence et de volonté ne nous expliquent pas suffisamment la vie de Dieu. Dieu s'est réservé ce mystère d'activité infinie; nous n'en pouvons connaître que ce qu'il lui a plu de nous dire. C'est ici qu'il est juste d'appliquer dans toute sa rigueur le principe de la foi : *Il faut croire de l'être premier tout ce que l'être premier a dit de lui-même.* On demande à la raison de se taire aujourd'hui et d'écouter humblement l'enseignement catholique. — Étude, d'après cet enseignement, des processions divines. — 1° Leur mystérieuse réalité. — 2° Leurs termes sublimes. — 3° Leurs merveilleuses prérogatives. — I. Mystère de la Trinité dans l'ancien Testament. Révélation du Verbe fait chair. Cette révélation a été recueillie dans les écrits apostoliques. — Formule sacrée de saint Jean commentée par tous les docteurs et tous les théologiens : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, etc...* Tout l'enseignement catholique est résumé dans ces quelques paroles : *Ils sont trois, et ces trois ne sont qu'un.* — Explication de ces paroles : *Ils sont trois.* Réalité et multiplicité des personnes. — Chaque personne est Dieu. — Il n'y a pas trois Dieux. — II. Termes des processions divines. 1° *Le Père.* — Son *innascibilité.* — Il est *principe.* — Il est *père,* plus père que tous les pères. 2° *Le Fils.* — *Il est vrai fils* aussi bien que son père est vrai père. — A quoi se reconnaît le fils. De l'*image* du père dans le fils. Comment le Fils de Dieu est image de son principe. — Pourquoi il est appelé *Verbe.* Verbe humain, Verbe divin. — Pourquoi il est appelé *uni-*

genitus, unique; — primogenitus, premier-né de toute créature. 3° *Le Saint-Esprit.* — Il n'est pas engendré, il est donné. — Il procède du Père et du Fils. — Raisons de cette double procession. — Explication du nom *Spiritus Sanctus,* etc.... — III. Prérogatives des processions divines : — 1° Merveilleuse éternité — 2° Merveilleuse unité. — 3° Merveilleuse pureté. — 4° Merveilleuse beauté. — Pourquoi on a voulu expliquer le mystère de la vie divine malgré le conseil des docteurs, qui recommandent de l'honorer par un respectueux silence . 145

ONZIÈME CONFÉRENCE.

LA RAISON ET LES PROCESSIONS DIVINES.

La raison est mise en présence du mystère de la vie divine. — L'objet de cette conférence est de dire : — 1° Tout ce que ne peut pas la raison. — 2° Tout ce qu'elle peut relativement au mystère des processions divines. — I. Impuissance de la raison. — 1° Elle ne peut pas s'élever par ses propres forces jusqu'à la connaissance du mystère de la vie divine. — 2° Elle ne peut pas démontrer ce mystère, même après qu'elle en a acquis la connaissance par la révélation. Réfutation de ceux qui prétendent que l'enseignement catholique de la Trinité est tiré des livres de Platon et de la philosophie platonicienne. — 3° La raison ne peut pas détruire au nom de l'évidence le dogme de la Trinité. — Les premiers éléments d'une démonstration contre ce dogme lui font défaut. Elle est incapable de mettre la formule de notre mystère en contradiction avec aucune loi *logique, mathématique* et *métaphysique.* — Explications et preuves de cette affirmation. 4° La raison ne peut pas défigurer impunément par

ses interprétations le dogme de la Trinité. — Trinite hégélienne, trinité de l'école éclectique française mises en parallèle avec le mystère catholique. — II. Puissance de la raison. — Pourquoi les mystères. — Pourquoi en particulier le mystère de la Trinité. — Salutaire humiliation résultant pour nous de la révélation de ce mystère. — Comment ce mystère accepté par la raison devient une lumière. Sous les rayons de cette lumière, la raison se relève, regarde, interroge, écoute tous les êtres, et si elle ne peut venir en aide à la foi par une rigoureuse démonstration de la vérité du mystère, elle en constate la vraisemblance, qu'elle oppose victorieusement à ses propres murmures. — Induction, poussée jusqu à l'infini, portant en Dieu la loi de fécondité et de reproduction examinée dans la nature. — Comment, à l'aide de cette induction, on arrive à affirmer en Dieu des actes subsistants, des personnes. — Il y a évidemment, pour un esprit droit, plus de lumière que d'ombre dans le mystère de la Trinité. — Comment ce mystère illumine : — 1° le monde divin; — 2° le monde de la nature; — 3° le monde de la grâce. — Le mystère de la Trinité comparé à la colonne d'ombre et de lumière qui protégeait et guidait le peuple de Dieu dans sa marche vers la terre promise 203

DOUZIÈME CONFÉRENCE.

DIEU PRINCIPE ET FIN.

L'activité divine n'est pas épuisée par les processions du Verbe et de l'Esprit-Saint. Dieu produit au dehors. On veut faire connaître par cette conférence : — 1° dans quelles conditions Dieu est en principe; — 2° à quoi il tend comme principe. — Solution de ces deux questions dans ces simples paroles de l'Écriture : *Omnia propter*

semetipsum operatus est Deus.—1° *Dieu a tout fait, omnia operatus est ;* voilà la nature de l'acte créateur. — 2° *Pour lui-même, propter semetipsum ;* voilà le but. — I. Enseignement catholique : Tout est compris sans réserve dans ce mot *omnia.* Dieu étend son action jusqu'à la racine même des choses : la substance. — A cet enseignement on oppose l'axiome : *Ex nihilo nihil fit.* — *Dualisme* sortant de cet axiome. — Réfutation. — 1° On ne peut avec ce système s'expliquer l'existence des substances spirituelles dans le monde. — 2° Il renferme d'énormes contradictions et aboutit à l'absurde. — 3° Il repose sur une induction mal conduite et sur un principe mal entendu. — *Panthéisme.* Il rejette l'opération de Dieu et substitue à l'acte créateur l'évolution de la substance divine se manifestant sous différents aspects. — Unité chimérique cherchée par le panthéisme. — Le système de l'émanation inventé au profit de cette unité aboutit à l'affirmation de l'identité des contraires et, par conséquent, à la négation du principe sur lequel repose tout l'édifice de la certitude. Aucun homme sensé ne peut vouloir de l'unité à ce prix. — Comment l'unité de l'être est en Dieu, même avec la distinction que le dogme de la création pose entre l'infini et le fini. — Réfutation des principales objections du panthéisme : Accroissement de l'être. Limitation de l'infini par le fini. Déchéance de la toute-puissance de Dieu. Renversement de son immutabilité, etc..... — Définition précise de l'acte créateur. — II. Comment cette parole *propter semetipsum* peut nous paraître étrange après ce qui a été dit, en parlant de la volonté divine, de l'amour pur et désintéressé de Dieu. — Belle explication de saint Thomas. Comment Dieu doit nous faire pour lui-même s'il veut notre perfection et notre béatitude. Comment Dieu est la fin de son acte créateur précisément parce qu'il en est le principe. — Explication de cette belle parole : *La bonté d*

Dieu est la fin de toutes choses. Nous entendons dans notre nature l'appel suprême de cette bonté. — Tout trompe nos désirs : science, amour, honneurs, gloire, renommée, richesse, plaisir..... La vertu elle-même n'est pas un but, mais un moyen; elle nous rectifie, elle ne nous repose pas. — Dieu seul est l'objet infini de nos désirs sans limites. Dieu seul est notre fin. — Dans quelles conditions Dieu est-il notre fin? — Importance de cette question pour toute la suite du dogme catholique. — Fin naturelle. — Fin surnaturelle. — Cette dernière fin est seule capable de nous faire comprendre tout ce qu'il y a d'amour bienveillant, libéral, pur, désintéressé dans cette parole : *Dieu a tout fait pour lui-même,* car elle nous montre la divine bonté devenant, jusqu'à la dernière limite du possible, la fin de toutes choses.— Encouragement à l'auditoire. — Ce qui a été dit cette année n'est rien en comparaison de ce qu'il peut apprendre encore 259

NOTES.

INDEX DES PRINCIPALES ERREURS CONTRAIRES AUX DOGMES EXPOSÉS DANS CE VOLUME 311

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Abbeville — Typ. et Stér. A. Retaux.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottav
Date Due

a39003 001628097b

BT 130 .M63 1889
MONSABRE, JACQUES MARI
EXPOSITION DU DOGME CA

COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 07 09 01 12 0